THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTTEMBERG

Digitized by Google

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Digitized by Google

Period
1945
v. 3
1882
530-130

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. **Braun** in Stuttgart,
Diaconus **Häring**, Professor Dr. ph. **Rud. Kittel** in Stuttgart,
Diaconus **Knapp** in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. **Neftle** in Münsingen

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim, Lic. th. **Paul Zeller**, Diaconus in Waiblingen.

III. Jahrgang 1882.

Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1882.

Digitized by Google

1946K c990

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniß.

	Seite
Bacmeiſter, Bemerkungen zu K. Chr. Planck's letztem philoſoph. Werk „Teſtament eines Deutſchen“. . .	81
Boſſert, Kleine Beiträge zur ſchwäbiſch-fränkiſchen Reformationsgeſchichte	181
— Briefe aus der Zeit der Reformation in Franken	314
Hermann, Articulus stantis et cadentis ecclesiae . . .	25
— Der Begriff eines chriſtlichen Volkes	162
Jäger, Studien zur Lehre vom Böſen.	259
Kirn, Die chriſtliche Vollkommenheit I.	1
— „ „ „ II.	147
— „ „ „ (Schluß)	208
Kittel, Die neueſte Wendung der pentateuchiſchen Frage III.	278
Knapp, Bemerkungen und Erörterungen zu dem Werk von Hermann Schultz „Die Lehre von der Gottheit Chriſti. Communicatio idiomatum“.	31
Köſtlin, Kohelet-Studien	110
Neſtle, Kleinigkeiten	241
— El, Elohim, Eloa.	243
Schmidt, Die Möglichkeit und Verwerthung einer neuen Phaſe innerhalb der Theologie	67
Schneider, Ein kirchliches Verfahren unter Herzog Chriſtoph und der württembergiſchen Theologen Bekenntniß vom Nachtmahl	267
Völter, Zur Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit	135
— Der Monarchianismus des vierten Evangeliums.	199

Druckfehler-Berichtigung:

Seite 245 Zeile 5 und 9 lies 12 und 10 (ſtatt 16 und 14).

Digitized by Google

Digitized by Google

Die christliche Vollkommenheit.

Von **Otto Kirn**, Repetent in Tübingen.

Erster Artikel.

In den Darstellungen der christlichen Ethik, welche von evangelischer Seite ausgegangen sind, pflegen wir dem Begriff der Vollkommenheit an zwei Stellen zu begegnen. Einmal, wo das ideale Ziel des christlichen Lebens aufgestellt wird; hier dient er zum umfassendsten Ausdruck der absoluten göttlichen Forderung; wo dagegen die empirische Ausgestaltung desselben beschrieben wird, tritt uns regelmäßig die Versicherung entgegen, daß die Erreichung wirklicher Vollkommenheit in dem Rahmen des irdischen Daseins nicht in Aussicht zu nehmen sei. Die in diesen Sätzen zu Tage tretende Incongruenz zwischen der gestellten Aufgabe und ihrer Lösung, zwischen Ideal und Wirklichkeit wird nun in der Regel als eine durch Schrift und Erfahrung bezeugte ohne besonderes Befremden hingenommen, und insbesondere das lutherische Christenthum ist weit entfernt, in dieser Thatsache einen ernstlichen Vorwurf gegen seine sittliche Kraft zu erkennen.

Bewegt sich nach katholischer Anschauung das christliche Leben in stetigem Verlaufe und mit fließendem Unterschied der einzelnen Stadien unter der Leitung der kirchlichen Gnadenanstalt vorwärts, so fällt für die lutherische Anschauung das Schwergewicht des Interesses auf den *einen* Punkt der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. In der Rechtfertigung kommt das Heilsverlangen zur Ruhe, in ihr wird das religiöse Lebensziel erreicht, und dem weiteren Verlaufe des irdischen Lebens fällt eigentlich nur noch die Aufgabe zu, das in der Rechtfertigung erlangte Gut zu bewahren. Ist nun die Erlangung des Heils in erster Linie durch die Erkenntniß des eigenen sittlichen Unwerths be-

Digitized by Google

dingt, so begreifen wir leicht, daß es dem Lutheraner nicht bloß als eine Verletzung der christlichen Demuth, sondern geradezu als ein Fall aus dem Stand der Gnade erscheinen müßte, wenn ein Mensch sich absolute Sündlosigkeit und Vollkommenheit zuschreiben wollte. Eben in der Behauptung seiner eigenen Vollkommenheit würde er ja den Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade verlieren. So finden wir bei Gerhard (Loc. XIII. de lege Dei § 202) die Versicherung, die Lehre von der Unvollkommenheit der eigenen Gerechtigkeit habe den dreifachen Nutzen, daß sie uns nicht auf unsere Gerechtigkeit vertrauen, sondern die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum suchen lehre, uns treibe, die Hilfe des heiligen Geistes zu begehren, und uns erinnere, daß wir niemals durch unsern unvollkommenen Gehorsam, sondern nur durch den Glauben an Christum Gott wohlgefallen können. Ja Johann Wolfgang Jäger in seiner Theologia moralis (Tübingen 1714) erklärt es für einen weisen Rathschluß Gottes, daß die Gnade nicht alle Unvollkommenheit an uns verzehre; nur so zeige Gottes Gnade in unserer Schwachheit ihre volle Kraft, der Mensch behalte die beständige demüthigende Erinnerung an die im Paradies begangene Empörung gegen Gott, erflehe um so ernstlicher Gottes Beistand, werde zur Anerkennung seiner gänzlichen Abhängigkeit von Gott getrieben, wodurch allein ein neuer Fall gleich dem Adams verhütet werde und endlich werde dadurch das Verlangen nach der Vollkommenheit des ewigen Lebens entzündet. So erscheint also gerade das Eingeständniß der eigenen sittlichen Unvollkommenheit als das Kennzeichen, ja gewissermaßen die sittliche Unvollkommenheit selbst als Bedingung des vollkommenen religiösen Verhaltens gegen Gott und den Erlöser.

So gewiß es nun ist, daß in der Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben als des principiellen Wendepunkts zugleich das größere sittliche Zartgefühl der evangelischen Lehre im Vergleich mit der katholischen zum Ausdruck kommt, indem nicht zerstreute und äußerlich als solche erkennbare gute Werke, sondern nur eine Erneuerung der Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde als in Gottes Augen werthvoll gelten kann, so bleibt es doch eine wohlzuerwägende Frage, ob nicht über dem religiösen

Digitized by Google

Ziel der Rechtfertigung das sittliche Ziel der Vollkommenheit in Gefahr ist, in unbiblischer Weise zurückgestellt zu werden. Es läßt sich hier vor allem auf die geschichtliche Erscheinung verweisen, daß in der lutherischen Theologie die Ethik lange Zeit meist unter dem ungeeigneten Namen der guten Werke ein kümmerliches Dasein führen mußte. Indem die Reformation auf den einen Punkt der Rechtfertigung all' ihre Kraft sammelte, um hier das katholische System zu durchbrechen, blieb dagegen der weitere Verlauf des christlichen Lebens vorerst zurückgestellt. Ja es konnte geschehen, daß die Betonung einer nun auf Grund der Rechtfertigung erst zu lösenden sittlichen Aufgabe in den Verdacht gerieth, als sollte dadurch der entscheidenden Bedeutung der Rechtfertigung Eintrag geschehen.

Wir stimmen nun durchaus denen bei, welche in einer Ueberordnung der Neubelebung über die Sündenvergebung (bzw. in der Begründung der letzteren durch die erstere) eine Schädigung des religiösen Kleinods des Evangeliums erkennen (vgl. Häring, das Bleibende im Glauben an Christus S. 47 ff.). In unserer evangelischen Lehre soll uns der Trost für die betrübten Gewissen das unentreißbare Kleinod bleiben; aber unbeschadet dieses religiösen Interesses sollte es doch möglich sein, den Begriff des Glaubens so zu fassen, daß die Lehre vom christlichen Leben mit der von der Rechtfertigung zu einer wirklichen Einheit zusammengeht. Es wäre schon psychologisch unwahr, wenn man im Begriff des Glaubens eine solche abstrakte Empfänglichkeit des Menschen denken wollte, bei welcher der Wille in keiner Weise betheiligt wäre. Auch wenn man mit der echt reformatorischen Fassung des Glaubens das Moment der fiducia in den Mittelpunkt stellt, so liegt es doch gerade in dem Wesen des so bezeichneten Verhältnisses, daß ich die Ueberzeugung habe, es bestehe zwischen mir und dem, dem ich vertraue, eine Gemeinsamkeit der Zwecke, und es liegt so in dem Vertrauensverhältniß unmittelbar ein sympathischer Parallelismus der beiderseitigen Lebens- und Willensrichtung, durch welchen der Vertrauende sich auch in seinem Thun und Lassen bestimmen läßt. Jede Fassung des Glaubens, welche diese Consequenz abweist, scheint uns den doppelten Fehler zu begehen, einmal im Wesen des Menschen eine

Digitized by Google

abstrakte, unwahre Trennung zwischen der Person und ihrem Willen, sodann im Wesen Gottes eine ebenso unwahre Trennung zwischen seiner Barmherzigkeit und Heiligkeit zu setzen. Wenn der Sünder, der gerechtfertigt wird, durch den Glauben wieder in ein persönliches Verhältniß zu Gott eintritt, so muß auch sein Wille dabei sein, und wenn der Sünder mit Gott Gemeinschaft erhält, so hat er sie in einem untrennbaren Akt zugleich mit dem gnädigen und barmherzigen, wie mit dem gerechten und heiligen Gott. Dann allein wird dem religiösen, wie dem sittlichen Interesse Genüge geschehen, wenn man den Glauben als eine solche persönliche Hingebung faßt, in welcher auch die Bindung des menschlichen Willens an den Zweck Gottes eingeschlossen ist. Dabei ist der Trost für die betrübten Gewissen gewahrt, denn es bedarf keiner vorausgehenden Reinigung, um der Gnade würdig zu werden, sondern der Glaube darf kühnlich zugreifen. Aber es ist auch die nachfolgende sittliche Entwicklung sichergestellt, sofern der Punkt, welcher in religiöser Beziehung der Höhepunkt ist, zugleich, solange er überhaupt festgehalten wird, in der Linie der sittlichen Betrachtung den Quellpunkt eines neuen Lebens bezeichnet.

Die mit dem Gesagten berührte Frage, ob in unserem evangelischen Christenthum nicht ein gewisser Widerstreit zwischen religiöser und sittlicher Betrachtungsweise bestehe, wird uns heutzutage überdies durch zeitgeschichtliche Erscheinungen als eine Frage der Selbstprüfung nahe gelegt. Es hat sich nicht nur seit alten Zeiten die katholische Polemik von Bellarmin bis herab auf Möhler auf diesen Punkt gerichtet und dem Protestantismus den Vorwurf gemacht, daß ihm der frische Zug sittlicher Thätigkeit abgehe, ja daß der Verzicht auf die Erreichbarkeit des Vollkommenheitsstandes eine impia in Deum blasphemia sei. Auch von näher stehender Seite sind Stimmen laut geworden, welche gegen die lutherische Anschauung den Vorwurf einer antinomistischen und hinsichtlich der Bestimmung des erreichbaren Zieles pessimistischen Auffassung des christlichen Lebens erhoben. Dahin gehört vor allem der Pietismus in der Form, welche Spener vertritt, und ebenso die selbständige Ausprägung desselben, welche in unserer Heimat durch Bengel angebahnt wurde. Dahin

Digitized by Google

gehört weiter der Methodismus, der mit dem Anspruch, eine Bereicherung und Vertiefung unseres christlichen Lebens zu bringen, seit geraumer Zeit in unserer Mitte seine Propaganda treibt. Dahin gehört endlich auch die der methodistischen Lehre eng verwandte P. Smith'sche Heiligungsbewegung, welche vor kurzem auch im evangelischen Deutschland die Gemüther Vieler beschäftigt hat.

Umgekehrt ist gerade im Interesse einer vollständigen Darstellung der echt reformatorischen Gedanken von Albrecht Ritschl die Forderung geltend gemacht worden, daß eine positive Lehre von der christlichen Vollkommenheit den krönenden Abschluß der Lehre vom christlichen Leben zu bilden habe.

Ehe wir indessen mit den genannten Anschauungen uns auseinandersetzen, ist es geboten, zunächst den Begriff der Vollkommenheit näher zu bestimmen, die Stellung, die er im Neuen Testament einnimmt, in's Auge zu fassen und uns über die Schicksale dieses Begriffs in der Geschichte der Ethik in der Kürze zu orientiren.

I.

Vollkommen nennen wir das, was seinem Zweck oder seiner Idee entspricht. Mit Recht macht Spinoza (Eth. IV. Praef) darauf aufmerksam, daß das Urtheil, welches eine Sache als vollkommen bezeichnet, seine ursprünglichste Anwendung da finde, wo wir ein Produkt menschlicher Arbeit mit der uns bekannten Absicht des Verfertigers vergleichen können. Soll nun der Begriff der Vollkommenheit auf menschliche Personen seine Anwendung finden — und im Sinne persönlicher Vollkommenheit des Christen soll im Folgenden die christliche Vollkommenheit bestimmter verstanden werden — so erhebt sich die Frage, woher wir die Kenntniß der Idee schöpfen, welcher die sittliche Person zu entsprechen hat. Die Antwort kann auf dem Felde der christlichen Ethik nicht schwierig sein: die Idee, welche innerhalb der christlichen Gemeinschaft den Maßstab für die Beurtheilung sittlicher Personen an die Hand gibt, ist die Idee Gottes vom Menschen, welche in der Person Christi geoffenbart ist. Und indem Christus die Idee Gottes vom Menschen in seiner Person offenbart, gibt

Digitized by Google

uns seine Erscheinung zugleich die Bürgschaft, daß im Wesen der Persönlichkeit als solcher, auch in ihrer empirischen Gebundenheit an einen leiblichen Organismus kein Moment liegen kann, welches Vollkommenheit von vorn herein ausschlöße. Alle die ethischen Anschauungen also, welche darauf hinauskommen, die Schranke der Endlichkeit als ein Hinderniß der Vollkommenheit zu fassen, werden wir nicht als an christlichen Maßstäben orientirte ansehen können.

Aus der Thatsache ferner, daß die in unserer Erfahrung vorkommenden Personen in allen concreten Lebensfunktionen an die Vermittlung eines materiellen Organismus gebunden sind, so daß Inneres und Aeußeres sich nicht schlechthin trennen lassen, werden wir die nähere Bestimmung der christlichen Vollkommenheit schöpfen, daß sie das ganze Gebiet des concreten Personlebens von den innersten Tiefen der Gesinnung bis auf die in der Aeußerlichkeit erscheinenden Handlungen zu umfassen hat. Es wird zu ihr nicht bloß schlechthinige Normalität des sittlichen Urtheils, der Willensrichtung u. s. w. erfordert, sondern ebensowohl der volle Gehorsam des dienenden Organismus gegen die herrschende Gesinnung (selbstverständlich innerhalb der Grenzen des nach physiologischen Gesetzen Möglichen).

Nun erfährt aber die Vollkommenheit auch dadurch eine nähere Bestimmung, daß wir sie in die Sphäre des christlichen Lebens setzen. Es versteht sich von selbst, daß wir damit nicht eine außerchristliche Vollkommenheit als möglich annehmen wollen, sondern, daß wir die Idee der Vollkommenheit nur im Christenthum wahrhaft erschlossen, das Ziel der Vollkommenheit nur in der Form des christlichen Lebens realisirbar denken. Das Christenthum aber ist die Religion der Erlösung. Erlösung setzt eine aufzuhebende Bestimmtheit, die Sünde, voraus. Unter Sünde verstehen wir in erster Linie diejenige Selbstbestimmung des Menschen, welche im Widerspruch mit der im Sittengesetz umschriebenen, durch Christus dargestellten und vom Gewissen angeeigneten Idee Gottes vom Menschen erfolgt. Indem wir aber bemerken, daß diese Akte der Selbstbestimmung eine gewisse Gleichartigkeit ihrer Richtung an sich tragen, indem wir weiter bemerken, daß diese Richtung auch denjenigen Handlungen auf-

Digitized by Google

geprägt ist, welche, ohne im vollen Licht des Bewußtseins zu stehen, theils in gedankenloser Gewohnheit, theils in unmittelbarer Beantwortung empfangenen Reizes von einer Person ausgehen, so erweitert sich uns der Begriff der Sünde dahin, daß sie einen über die momentane Entscheidung hinausgreifenden Hang, einen allgemeinen sittlichen Habitus bezeichnet.

Gilt es nun von der Sünde, daß sie der göttlichen Idee vom Menschen unbedingt widerspricht und darum das Prädikat der Vollkommenheit dem, der Sünde an sich hat, unbedingt abzusprechen ist, so fragt sich, ob sich nicht vielleicht die Begriffe Unvollkommenheit und Sünde überhaupt decken, so daß nicht nur alle Sünde Unvollkommenheit, sondern auch alle Unvollkommenheit Sünde wäre. Allein verfolgen wir den Satz: alle Unvollkommenheit ist Sünde in seine Consequenzen, so wird damit eine unsündliche Entwicklung zu einem offenbaren Widerspruch. Ist dem Begriff der Entwicklung zufolge die nächstniedere Stufe unvollkommener, als die folgende, und ist diese Unvollkommenheit Sünde, so hat alle Entwicklung nothwendig Sünde an sich, was dem christlichen Fundamentalsatz von der sündlosen Vollkommenheit Christi widerspricht. Wir werden uns demnach (mit Müller, Lehre von der Sünde, 6. A. I. S. 74 ff.) davon überzeugen müssen, daß es in der sittlichen Entwicklung des Menschen Unvollkommenheit geben kann, die doch nicht Sünde ist, weil sie dem eben erreichten Stadium der Entwicklung naturgemäß anhaftet. Diese Unvollkommenheit wird dann von der Art sein, daß sie zwar der Idee vom Menschen nicht entspricht, aber dem, was auf dieser Stufe als göttliche Forderung erkennbar ist, nicht widerspricht. So steht das Kind im Vergleich mit dem Manne auf einer unvollkommenen Stufe der sittlichen Entwicklung, ohne daß es eine Sünde des Kindes wäre, wenn es noch nicht die sittliche Erkenntniß des Mannes hat, und weder Aufforderung noch Kraft zu einem sittlichen Berufswirken in sich findet.

Soll demnach die christliche Vollkommenheit verwirklicht werden, so schließt dies die Aufhebung einer doppelten Art von Unvollkommenheit in sich, einmal die Aufhebung der Sünde durch die Erlösung, sodann die Aufhebung derjenigen Unvollkommenheit, welche nicht Sünde ist, durch sittliche Bildung. Die Reinigung

Digitized by Google

von der Sünde und die Bildung des noch sittlich Ungebildeten muß vollendet sein, wenn die Vollkommenheit erreicht sein soll. Damit glauben wir den Begriff der christlichen Vollkommenheit vorläufig hinlänglich bestimmt zu haben. Sie gründet sich auf die Erlösung und besteht in den beiden Stücken: der völligen Reinigung von der Sünde und der völlig normalen Bildung der sittlichen Anlage.

II.

Sehen wir nun, was das Neue Testament über die Vollkommenheit lehrt.

1. In den synoptischen Evangelien wird die Vollkommenheit entschieden als Ziel des sittlichen Lebens aufgestellt und auf das Motiv der von Gott den Gliedern seines Reichs gewährten Kindschaft begründet. Matth. 5, 48. Diese Vollkommenheit wird durch den Zusammenhang näher bestimmt als die lautere und unerschütterliche Richtung auf Darstellung des Guten, welche erhaben bleibt über die Reizungen zur Sünde, die sich aus der Berührung mit dem Bösen in der Welt ergeben. Sie bewährt sich z. B. darin, daß auch dem Feind nur Gutes erwiesen wird. Bei dieser Erklärung der Stelle setzen wir voraus, daß der Spruch in V. 48 nicht bloß die Liebe, von welcher unmittelbar vorher die Rede war, näher als vollkommene Liebe bestimmen will, sondern daß hier die Vorschriften über das Verhalten des Christen überhaupt in die höchste, umfassendste und principielle Forderung zusammengefaßt werden. Τελειος ist zunächst ein formaler Begriff und bezeichnet die Völligkeit und Ganzheit in irgend einer Beziehung. Nun ist deutlich, daß darauf in letzter Linie überhaupt die ganze in Cap. 5 gegebene Gesetzesauslegung hinauskommt, daß an die Stelle eines theilweisen Gutesthun ein völliges und consequentes Thun des Guten zu treten habe.[1] Hatte die pharisäische Gesetzesauslegung Einschränkungen und Ausnahmen zugelassen, so soll nun Vollkommenheit, d. h. absolute Lauterkeit und Einheitlichkeit der sittlichen

[1] Man beachte das nachdrucksvolle πας ο οργιζομενος V. 22; πας ο βλεπων V. 28; μη ομοσαι ολως V. 34.

Digitized by Google

Richtung das Ziel bilden. Demnach erklären wir V. 48: so sollt denn ihr völlig sein im Thun des Guten, wie euer himmlischer Vater völlig gut ist.

In wie weit wird nun diese absolute Forderung innerhalb des irdischen Lebens erfüllt? Das Vaterunser enthält nicht nur die Bitte: ρυσαι ημας απο του πονηρου, setzt also nicht bloß eine fortdauernde feindliche Einwirkung des Bösen voraus, sondern auch, daß diese noch zur Versuchung wird für den, welcher Gott als Vater anruft; ja es setzt offenbar voraus, daß für ihn die Bitte um Sündenvergebung tägliches Bedürfniß bleibe, wie die Bitte um Gewährung des täglichen Brots. Ferner denkt Jesus nach Matth. 24, 22 den sittlichen Stand der Gläubigen nicht als einen so sicheren und unerschütterlichen, gleichsam Natur gewordenen, daß die Prüfungen für sie nur eine Gelegenheit wären, die Gesinnung von Gotteskindern einfach an den Tag zu legen. Es ist vielmehr die Gefahr des Abfalls eine so große, daß sie ohne Gottes gnädiges Eingreifen von Niemand überstanden würde.

Ist so die Sünde offenbar auch bei den Auserwählten Gottes nichts absolut Ueberwundenes, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, wie andererseits von den Gliedern des Gottesreichs erwartet wird, daß sie ein sittliches Lebenswerk zu Stande bringen, welches nicht allein der Welt ein mahnendes und ermunterndes Beispiel gibt und den himmlischen Vater verherrlicht Matth. 5, 16., sondern welches Gott selbst im Gericht als treue Verwaltung der anvertrauten Gaben anerkennen wird. Matth. 25, 21. 34. ff. Aus dem in Matth. 12, 33. angegebenen Verhältniß von Gesinnung und That, von ruhendem Sein und thätigem Wirken, werden wir weiter zu entnehmen haben, daß dieser sittlichen Leistung eine entsprechende Ausbildung des sittlichen Charakters parallel gehend zu denken ist.

Davon freilich werden wir auch in Matth. 19, 21. f. nichts finden können, als wäre es gar einem Menschen möglich, mehr zu thun, als Gott von ihm fordert. Es ist bekannt, daß diese Stelle in der Geschichte der Ethik eine große Rolle gespielt hat. Man hat sie dahin mißverstanden, als gäbe Jesus dem reichen Jüngling wirklich zu, er habe das Gesetz vollständig erfüllt, so

Digitized by Google

daß ihm zur Erlangung des ewigen Lebens nichts mehr fehle. Der Inhalt des Gesetzes aber bringe noch nicht die Vollkommenheit, sondern nur eine nothdürftig zureichende Gerechtigkeit zur Darstellung. Wenn er nun mit dem schon Erreichten sich nicht zufrieden geben wolle — was er an und für sich wohl könnte — so gebe er ihm den Rath, noch dazu freiwillige Armut zu wählen. Diese Auffassung hat bekanntlich die katholische Unterscheidung von præcepta und consilia evangelica begründet; die ersteren muß man erfüllen, um selig zu werden, die letzteren braucht man nur dann zu erfüllen, wenn man eine höhere Stufe der Seligkeit erwerben will. Allein diese Fassung wird schon durch V. 23 widerlegt, wonach die Mahnung des Herrn nicht diesem Jüngling allein, sondern der ganzen Klasse von Reichen gilt, die mit ihm in derselben Lage sind. Auch läßt sich leicht in unserer Erzählung erkennen, daß es nur der sozusagen seelsorgerliche Blick Jesu ist, der dem reichen Jüngling die wunde Stelle bezeichnet, um ihn zur Selbsterkenntniß zu bringen. Nachdem es nicht gelungen ist, ihn durch Verweisung an die formulirten Gebote zur Erkenntniß seines sittlichen Mangels zu bringen, führt Jesus ihn zum Kern des Gesetzes, der unbedingten Liebe Gottes, hinan und zeigt ihm das Hinderniß, das ihn nicht zur vollen Lauterkeit sittlicher Gesinnung kommen läßt. Hätte der Jüngling seine Güter verkauft, so wäre er damit noch nicht ohne Weiteres vollkommen gewesen, aber er hätte sich doch als einen bewiesen, der vollkommen werden „will". Und diesem Ziel ernstlich nachzujagen, ist, auch wenn es niemals erreicht werden sollte, für alle ohne Ausnahme unverbrüchliche Pflicht. Wer diese Pflicht nicht anerkennen würde, der bewiese dadurch nur, daß er überhaupt kein Kind Gottes und demnach auch kein Erbe des ewigen Lebens ist. Insofern allerdings liegt in jener Unterscheidung von præcepta und consilia etwas Richtiges, als die Hingabe des Besitzes nicht Gebot an sich, sondern Erziehungsmittel sein soll, aber Erziehungsmittel, nicht um zu einer übergesetzlichen Vollkommenheit, sondern auf den allen gebotenen Weg der wahren Gerechtigkeit überhaupt zu führen.

So werden wir als Resultat feststellen dürfen, daß die Vollkommenheit entschieden als Ziel aufgestellt, absolute Ueber-

Digitized by Google

windung der Sünde jedoch in diesem Leben nicht erwartet wird. Wohl aber wird als möglich angenommen die Erwerbung eines sittlichen Charakters und das Zustandebringen eines sittlichen Lebenswerks, welches den himmlischen Vater verherrlicht und im Gericht Anerkennung findet.

2. Was die paulinischen Stellen betrifft, so dürfte hier erst eine Vorfrage zu besprechen sein.[1] Hätte nämlich Holsten Recht mit seiner Auffassung der Begriffe σαρξ und πνευμα (vgl. die Bedeutung des Wortes σαρξ im Lehrbegriffe des Paulus, in: Zum Evang. des Paulus und des Petrus), wonach die σαρξ als endliche und materielle Substanz an sich sündig ist und den reinen Gegensatz bildet zu dem πνευμα, welches das substantielle Wesen Gottes constituirt und dem Menschenwesen ursprünglich fremd ist; bildete wirklich der Kanon: finitum non est capax infiniti die Grundlage des pauliniſchen Lehrbegriffs, so wären wir aller weiteren Mühe überhoben und könnten zum Voraus sagen, daß von einer vollkommenen Darstellung des Guten im Leben des Christen nicht die Rede sein kann, ehe das Endliche völlig ausgeschieden ist, was entweder mit dem Tode des Einzelnen geschieht oder nach der Parusie in dem Vernichtungskampf des Unendlichen gegen das Endliche. Allein dem steht entgegen: 1. daß nach des Paulus ausdrücklichen Worten, die sich nicht einfach beseitigen lassen, die σαρξ nicht an sich böse ist, sondern das Böse in der Menschheit erst innerhalb des Bestandes der jetzigen Welt seinen Anfang genommen hat. Röm. 5, 12. Darum allein ist es auch möglich, daß der Leib des Menschen trotz seiner fleischlichen Substanz Gott als ein lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer dargebracht wird. Röm. 12, 1.

2. Daß der Begriff πνευμα theils als ethisch indifferent (so 1. Cor. 2, 11. und 2. Cor. 2, 13.), theils als ethisch verkehrt erscheint (so 1. Cor. 5, 5. und 2. Cor. 7, 1.). Die beste Widerlegung dieser Auffassung scheint uns in 2. Cor. 10, 2. f. zu liegen, wenn dort εν σαρκι περιπατειν und κατα σαρκα

[1] Vergl. hiefür die Ausführungen Ritschl's, Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., S. 66 ff. und Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch.

Digitized by Google

περιπατειν wohl unterschieden wird. Ersteres ist ein natürlicher Zustand, letzteres eine im Willen begründete ethische Bestimmtheit. Und schon in dem Gegensatz der Präpositionen liegt die Hinweisung, daß geistige und fleischliche Triebe nicht ihrer Genesis, sondern ihrer Richtung nach (κατα) verschieden sind.

Demgemäß werden wir unter πνευμα, wo es nicht als Gottesgeist oder heiliger Geist näher bestimmt wird, ganz allgemein eine immaterielle Kraft zu sehen haben, welche die Grundlage des bewußten Lebens bildet. Wo dagegen das πνευμα durch die genannten Zusätze oder durch den Zusammenhang als göttliches πνευμα näher bestimmt wird, da erhält es erst einen bestimmten religiösen und ethischen Charakter. Dieser spezifisch göttliche Geist geht in die Gläubigen ein, Röm. 8, 11., und gibt ihnen die Bürgschaft nicht nur der auf sie gerichteten Liebe Gottes Röm. 5, 5., sondern auch der künftigen Vollendung 2. Cor. 1, 22. Entsprechend dieser doppelten Bedeutung des πνευμα nun, daß es einerseits formal eine anthropologische, andererseits material eine ethische Potenz bedeutet, hat auch der Begriff σαρξ einen zweifachen Gebrauch: einerseits bezeichnet er die materielle Substanz des menschlichen Körpers (so Röm. 1, 3., 2, 28.); andererseits aber hat er die ethische Funktion, das Herrschaftsgebiet der Sünde zu bezeichnen, ohne daß diese damit ausschließlich als sinnliche gedacht ist. So finden wir in Gal. 5, 19. ff. unter den Werken des Fleisches Formen der Sünde aufgezählt, welche entschieden dem geistigen Typus derselben angehören, und ähnlich wird Col. 2, 16. ff. ein sittlich werthloses Asketenthum als Aufgeblasenheit fleischlichen Sinnes charakterisirt. Offenbar bezeichnet hier das Wort Fleisch das ganze natürliche Menschenwesen mit Einschluß seiner geistigen Vermögen, sofern es durch den Mangel des göttlich-pneumatischen Lebens auf einer Stufe zurückbleibt, die tief unter seiner göttlichen Bestimmung steht. Der νους, d. h. die geistige Anlage in ihm ist auf eine falsche Bahn gerathen, der Mensch hat seine Bestimmung verfehlt und es bleibt von ihm nichts weiter übrig, als σαρξ, ein sittlich werthloses Dasein.

Mag von dieser Erwägung aus der ethische Begriff von σαρξ ursprünglich gebildet sein, so spielt diese doch nicht bloß

Digitized by Google

die bezeichnete negative Rolle, sondern bekommt in der sittlichen Lebensentwicklung auch eine positive Bedeutung. In dem gläubig gewordenen Menschen ist das Fleisch gleichsam der Rückzugsort der Sünde, in welchem sich diese, der pneumatischen Gesinnung trotzend, noch zu halten vermag. Im Wiedergeborenen scheidet sich ein gotterfülltes Centrum von einer noch gewohnheitsmäßig in die Sünde verstrickten Peripherie. Die Glieder müssen erst dem alten Herrscher, der Sünde, abgewonnen werden, daher die Aufforderung Röm. 6, 12. f.: Begebet eure Glieder nicht der Sünde zu Waffen der Ungerechtigkeit, sondern . . . . . Gott zu Waffen der Gerechtigkeit. Daher hat an seiner Person jeder die nächste sittliche Aufgabe, und wer diese nicht erfüllt, kämpft als einer, der seine Streiche in die Luft führt 1. Cor. 9, 26. Beherrschung des Fleisches durch sittliche Gesinnung, nicht aber seine Vernichtung ist der Grundsatz der christlichen Askese.

Die σαρξ ist also wohl Herrschaftsgebiet, bezw. Bergungsort für die Sünde, nicht aber ist jene ihrem metaphysischen Wesen zufolge böse, sondern bestimmt und fähig, Mittel für die Darstellung der Gerechtigkeit zu werden. In welchem Grade dies erreicht wird, wollen wir an der Hand einiger Hauptstellen sehen.

Der christliche Heilsstand mit allen seinen Gütern wird in der Rechtfertigung principiell und ganz erlangt. Allein das in der Rechtfertigung gesetzte Verhältniß vertrauensvoller Hingebung schließt unmittelbar in sich eine solche Stellung zu Gottes heiligem Willen, daß aus ihr der Prozeß der Heiligung folgt. Darum läßt sich der Glaube auch als eine That des Gehorsams bezeichnen Röm. 1, 5. Dieser Gehorsam, zu welchem sich der Gläubige verpflichtet hat, soll nun erst wirklich in den verschiedenen Beziehungen des Lebens durchgeführt werden. Zwar sind die Christen als solche bereits heilig, sofern sie sich selbst Gott geweiht haben (Röm. 1, 7.; 1. Cor. 6, 11.), aber darin liegt erst recht die Verpflichtung, nun diese Zugehörigkeit zu Gott im einzelnen zu bewähren und im vollen Sinn heilig zu werden 2. Cor. 7, 1.; Eph. 1, 4. Es handelt sich nicht blos darum, den Glauben nicht einschlummern zu lassen, damit die Rechtfertigung nicht verloren gehe, sondern, daß ein heiliger Charakter gebildet werde

Digitized by Google

und wahrhaft gute Werke geschehen, ist in letzter Linie der Wille Gottes mit dem Menschen 1. Thess. 4, 3.; Eph. 2, 10.

Liegt so in der Heiligung die hohe Forderung einer Ausdehnung der Zugehörigkeit an Gott auf alle Momente des Lebens, so wird andererseits durch diesen doppelten Gebrauch des Wortes „heilig", wonach es sowohl die principielle Zugehörigkeit zu Gott, als die durchgängige Angemessenheit an seinen Willen bezeichnet, die innere Gleichartigkeit des christlich-sittlichen Lebens ausgedrückt, welches vom Anfang bis zum Ende von einer centralen Idee, der Idee eines persönlichen Verhältnisses zu Gott als dem persönlich Guten, beherrscht ist und in gesetzmäßigem Fortschritt auf ein nie zu überwindendes Fundament sich aufbaut. Dadurch wird alles Haschen nach äußeren Formen der Frömmigkeit und Sittlichkeit ausgeschlossen, als ob diese dem christlichen Leben von außen her kommen müßten, um es zu bereichern. Kurz ἁγιος bezeichnet in seiner Doppelbedeutung, welche Keim und Frucht zugleich in sich schließt, die innere Ganzheit, oder, wenn wir ein viel mißbrauchtes Wort uns nicht versagen sollen, den organischen Charakter der christlich-sittlichen Lebensentwicklung.

Das Maß, in welchem dieses sittliche Ziel erreicht wird, wird sich insbesondere aus den Stellen, in welchen von Vollkommenen die Rede ist, näher erkennen lassen. Wir können unter den Stellen, welche das Wort τελειος darbieten, drei Classen unterscheiden. In die erste gehören die Stellen: 1. Cor. 2, 6. 14, 20.; Eph. 4, 13. In diesen Stellen wird die Bedeutung des Wortes durch den Gegensatz νηπιος oder παιδιον (1. Cor. 3, 1. 14, 20.; Eph. 4, 14.) deutlich; es bezeichnet offenbar den gereiften Mann (vgl. auch Hebr. 5, 14.), der zur Klarheit der Erkenntniß und Selbständigkeit des Urtheils gelangt ist. Dies wird vom natürlichen Lebensalter auf die Altersstufe der Betreffenden in ihrem christlichen Lebensprozeß übertragen. Die τελειοι sind solche Christen, welche die Elemente des Christenthums sich angeeignet und eine entschiedene christliche Ueberzeugung gewonnen haben; sie sind darum reif, die tiefere christliche σοφια zu hören 1. Cor. 2, 6. Einen verwandten Gedanken enthält die Stelle Gal. 4, 19., wo „bis Christus in euch eine Gestalt gewinne" auch nicht das höchste Ziel christlichen Lebens bezeichnet,

Digitized by Google

sondern das Hervortreten der festen Grundzüge einer christlichen Ueberzeugung, welche sich durch auftretende Irrlehre nicht mehr verwischen lassen. Denn nur so lange dauert das ὠδίνειν des Paulus, bis er sicher ist, daß er seinen Lehrerberuf an ihnen erfüllt und sie zu einer wohlgegründeten Ueberzeugung geführt hat. Wir können also diese τελειοι als solche bezeichnen, welche das ABC christlichen Unterrichts überwunden und eine selbständige christliche Ueberzeugung gewonnen haben.

Einer zweiten Classe möchten wir zuweisen die Stellen: Col. 1, 28. 4, 12. (auch Phil. 3, 15., wovon unten näher die Rede sein wird). Was erstere Stelle betrifft, so kann es nicht wohl zweifelhaft sein, daß der Zeitpunkt, an welchem der Apostel Jedermann als τελειος wünscht darstellen zu können (ebenso wie in V. 22), die Parusie ist. Vergl. 2. Cor. 4, 14. und 1. Thess. 2, 19. Nun finden wir in analogen Stellen den Gebetswunsch des Apostels, es möchten die unter seiner Arbeit herangewachsenen Christen in jenem entscheidenden Augenblick lauter und unanstößig erfunden werden, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit Phil. 1, 10. f., heilig, unsträflich und unklagbar Col. 1, 22. Daß wir die vielsagenden Prädikate in Col. 1, 22. nicht von der Heiligkeit verstehen dürfen, welche Resultat der sittlichen Entwicklung ist, sondern von derjenigen, welche den Gläubigen schon als solchen principiell geschenkt ist, geht einmal aus der Begründung dieses Standes durch Christi Tod, sowie aus der beigefügten Bedingung hervor, welche nur das Bleiben im Glauben fordert. Die Gedanken des Apostels sind hier auf den Punkt gerichtet, der im Gericht überhaupt der entscheidende sein wird, nämlich auf die durch Christum dem Gläubigen erworbene Gerechtsprechung. Der Christus für uns, nicht der Christus in uns ist der Retter in der Parusie. Ebenso werden wir in Phil. 1, 10. f. nicht die Schilderung einer ausgezeichneten Stufe christlichen Lebens finden, sondern einfach eine Beschreibung dessen, was aus jedem echten Christen im Verlauf seines Lebens werden muß, daß er nämlich lauter erfunden wird, ohne einen Anstoß, der seinen christlichen Charakter in Frage stellte, sowie daß sein Glaube nicht unthätig gewesen ist, sondern Früchte der Gerechtigkeit hervorgebracht hat. Endlich, wenn Phil. 1, 6. der Apostel seine Ueberzeugung aus-

Digitized by Google

spricht, daß Gott bis zum Tag Jesu Christi das in den Gläubigen angefangene gute Werk vollenden werde, so liegt darin nicht, daß sie alsdann sittlich fertig sein werden, sondern nur, daß Gottes Heilsabsicht, die definitive Ertheilung der ihnen zugedachten σωτηρια, an ihnen erreicht wird, wie Paulus auch im Rückblick auf die vergangene Zeit nicht sowohl für ihren sittlichen Fortschritt, sondern für ihre Glaubenstreue Gott dankt.[1]

Nach Maßgabe der genannten Stellen dürfte nun auch τελειος in Col. 1, 28 zu verstehen sein. Es bezeichnet nicht den, der auf der höchsten Stufe sittlicher Entwicklung angekommen ist, über welche es kein Hinausschreiten mehr gibt, wohl aber einen, dessen Christenthum ein „völliges", echtes, gediegenes ist. Diese Völligkeit im Christenthum dürfte etwa in sich schließen: feste Glaubensüberzeugung Col. 1, 23., namentlich mannhafte Entschiedenheit gegenüber den Verführungskünsten der Irrlehrer Eph. 4, 14., Einfalt und Lauterkeit der sittlichen Gesinnung Phil. 1, 10. f. und die Bewährung des Glaubens durch ein sittliches Lebenswerk, das zur Verherrlichung Gottes dient V. 11. In demselben Sinn wird Col. 3, 14. die Liebe das Band der Vollkommenheit genannt. Sie ist das Band, oder nach dem dort gebrauchten Bilde bestimmter der Gürtel, welcher aus den vorher genannten Tugenden ein Ganzes macht, dies offenbar weil sie für die innere Ganzheit und Lauterkeit sittlicher Gesinnung garantirt.

Derselbe Wunsch, den wir Col. 1, 28. im Munde des Paulus finden, wird in 4, 12. auch von Epaphras als ein Anliegen seines Gebets ohne besondere Bezugnahme auf die Parusie ausgesprochen: es möchten die Leser einen völligen, gediegenen Stand im Christenthum behaupten. Verstehen wir diese Stellen in dem bezeichneten Sinn, so wird es nicht schwer sein, auch hier die Anknüpfung an die bildliche Grundanschauung wiederzufinden,

[1] In Thess. 5, 23. wird zwar die göttliche Heiligungsarbeit am Menschen als eine umfassende und durchgreifende geschildert; aber auch hier ist doch der beherrschende Gesichtspunkt nicht sittliche Vollendung, sondern Bewahrung, so daß Gottes Heilsabsicht zum Vollzug kommt. (V. 24.)

Digitized by Google

auf die wir in den Stellen der ersten Klasse geführt worden sind. Auch hier ist τελειος derjenige gereifte Christ, dem christliche Lehre und christliche Sitte nicht mehr bloß von außen kommt in der Form von Belehrung und Zucht (obwohl diese beiden die Mittel darstellen, durch welche die νηπιοι zur τελειοτης geführt werden Col. 1, 28.), sondern in welchen das Christenthum sein selbständiges Wesen gewonnen hat, zu einem das Leben beherrschenden Charakter geworden ist. War in den Stellen der ersten Classe die christliche Reife vorzugsweise nach ihrer Ausprägung in der Erkenntniß in's Auge gefaßt, so tritt sie hier auf als eine den ganzen Menschen umfassende und den Charakter seines Lebens bestimmende.

Eine dritte Classe endlich bildet die Stelle 1. Cor. 13, 10. Hier stehen sich το τελειον und το εκ μερους gegenüber und das τελειον erscheint als etwas erst nach dieser Weltzeit Eintretendes. Und doch tritt auch hier wieder die Analogie mit den Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens hervor. Denn unmittelbar darauf (V. 11) sagt der Apostel, man werde in der Zeit der Vollendung auf die Gnosis, Prophetie, Glossolalie der jetzigen Weltzeit ebenso zurücksehen, wie der Mann auf die unreifen Gedanken und Bestrebungen seines Kindesalters. Und wenn wir auf die Unterscheidung achten, welche der Apostel zwischen den genannten Aeußerungen des religiösen Lebens und seinen Grundfaktoren: Glaube, Hoffnung, Liebe macht, so werden wir als seine Meinung erkennen, daß jene vergehen, weil sie nur der Reflex des religiösen Lebens in einem der Weltbeziehung des Christen angehörigen Gebiete sind, diese drei aber bleiben, weil sie in ihrer inneren Verbundenheit dieses religiöse Leben selbst constituiren und in ihnen etwas vom Vollkommenen schon in diese Welt hereinragt. Seinem Keim nach ist in den religiössittlichen Funktionen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe das Vollkommene schon gegenwärtig; aber doch ist εκ μερους noch die Signatur des diesseitigen Lebens. Dem ewigen Werthe des im Herzen gesetzten Lebensprincips entspricht noch keineswegs die extensive Vollständigkeit und fehlerlose Giltigkeit seiner empirischen Ausprägung in den einzelnen Beziehungen des Lebens. Der

Digitized by Google

Christ ist ein Bürger der vollkommenen Welt, aber in seinem irdischen Leben läuft doch auch noch Unvollkommenes mit unter, das einst zurückbleiben muß, wenn das Vollkommene endgiltig realisirt wird.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Hauptstelle Phil. 3, 12. ff. Dort sagt Paulus von sich selber: „nicht daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei (τετελειωμαι), ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte". Der τετελειωμενος wäre offenbar der, aus welchem wirklich geworden ist, was aus ihm werden konnte und sollte. Ein solches Fertigsein verneint aber Paulus von sich selber. Noch hat er nicht den Ruhepunkt erreicht, wo das Ziel in den Besitz, das Sollen in das Sein übergegangen wäre. Dieser Ruhepunkt liegt erst in der Zukunft, darum ist jetzt noch seine Sache das επεκτεινεσθαι und das διωκειν. Und dies gibt Paulus gerade den τελειοι, zu denen er auch sich selbst rechnet, zu bedenken. Die τελειοτης, die sie besitzen, soll ihnen noch nicht als dieser Zielpunkt erscheinen. Offenbar sind diese τελειοι wieder nichts anderes, als die Männer im Christenthum, die nicht mehr hin und her schwanken, sondern unverrückt ihr Ziel in's Auge fassen. Dessen dürfen sie sich wohl bewußt sein, daß sie nicht mehr νηπιοι sind, sondern gereifte Männer, aber daraus folgt nur, daß sie nun auch die Aufgaben des Mannes zu übernehmen und die Prüfungen des Mannes zu bestehen haben.

Wir werden somit als Resultat aufstellen können, daß τελειος wenigstens überall da, wo es von Personen gebraucht wird, ein relativer Begriff ist, der seine Beziehung findet an dem gegensätzlichen Begriff νηπιος. Es bezeichnet diejenige Entwicklungsstufe des Christen, auf welcher christliche Gesinnung und christliches Leben zum habituellen Charakter der Person geworden ist.[1] Ueber diesem Stadium der Entwicklung steht noch in unerreichter Höhe das absolute sittliche Ziel.

[1] Einen höheren sittlichen Stand wird man auch in Gal. 2, 20.: „nicht lebe ich mehr als ich selbst, Christus lebt in mir" nicht ausgesagt finden können.

Digitized by Google

Es ist klar, daß diese Vollkommenheit bezw. Mannesreife keinen besonderen, für Andere äußerlich erkennbaren Stand begründet. Sie wird in allmähligem Fortschreiten erworben, so daß nie gesagt werden kann, von welchem Moment an der Einzelne diese Stufe erreicht hat. Ja auch was das Verhältniß zur Sünde betrifft, werden wir auf den τελειος nur dieselben Aussagen beziehen dürfen, die vom Wiedergeborenen überhaupt gelten, daß er nämlich wohl noch επιθυμια in sich hat, ihr aber nicht mehr mit Wissen und Willen dient Gal. 5, 16., vielmehr sich fortschreitend im Guten befestigt und von der Sünde reinigt. Auch haben wir kein Recht, von dem allgemeinen Satz, daß jeder seine eigene (dem Zusammenhang nach offenbar sittliche) Last zu tragen habe und darum gegen andere Geduld beweisen solle Gal. 6, 5., die gereiften Christen auszunehmen.

3. Ueber die Briefe des Petrus und Jakobus, sowie den Hebräerbrief mögen wenige Bemerkungen genügen. Im ersten Petrusbriefe concentrirt sich das sittliche Interesse vorzugsweise auf die Ermahnung zum Ausharren in den Prüfungen der Gegenwart, im Hoffnungsblick auf die bevorstehende herrliche Zukunft. Dabei wird auch vom Gerechten nicht mehr erwartet, als daß er kaum gerettet wird (4, 18), also keineswegs, daß er als ein Vollkommener dasteht. Jakobus betont mit allem Nachdruck die Nothwendigkeit, daß der Glaube durch eine sittliche Lebensgestaltung sich bewähren müsse. Und zwar muß diese sittliche Leistung eine ganze werden; ein bloßes Stückwerk gilt nichts in den Augen Gottes (1, 4.; 2, 10.). Die rechte Probe für diese Gediegenheit des sittlichen Charakters ist es, wenn man auch nicht in einem Worte mehr fehlt, denn damit wäre eine Ausdehnung der sittlichen Herrschaft über das beweglichste Glied, das am schnellsten zur Sünde gereizt wird, erreicht (3, 2). Solche Vollkommenheit kommt freilich nur durch ausdauernde Geduld zu Stande, und unser Aller Aufgabe ist es, durch Geduld darnach zu streben, daß wir vollkommen seien und ohne Fehl, in nichts zurückbleibend (1, 4). Allein dazu gelangt in diesem Leben Niemand. Es bleibt unser Aller Bekenntniß: „wir fehlen allesammt in vielem“ (3, 2).

Steht der Jakobusbrief, soweit sich aus den genannten

Digitized by Google

Stellen erkennen läßt, nach Gedankenkreis und Sprachgebrauch in enger Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien, wo wir auch τελειος nur im Sinn des absoluten sittlichen Standes gebraucht fanden, so begegnen wir im Hebräerbrief dem Verbum τελειουν in eigenthümlicher Bedeutung. Τελειουν heißt: zum Ziel führen, und bedarf daher erst der Ergänzung des erstrebten Ziels. Dieses Ziel ist nun für den Verfasser unseres Briefs dasjenige, welches die alttestamentlichen Opfer vergebens erstrebten und welches erst durch das Opfer des neuen Bundes wahrhaft erreicht ist, nämlich die Gottesgemeinschaft, deren der Mensch zur Vollendung seines Wesens bedarf und die er doch von sich aus nicht haben kann (10, 14). Es ist deutlich, daß demnach im Hebräerbrief τελειουν eine analoge Bedeutung hat wie δικαιουν bei Paulus; beide bezeichnen die Aufhebung des Schuldgefühls und die Versetzung des Sünders aus der Gottesferne in die Gottesnähe; nur daß bei δικαιουν Gott, bei τελειουν Christus das thätige Subjekt ist. Aber auch Christus selbst wird vollendet d. h. an sein Ziel geführt, indem er durch sein Leiden hindurch zum himmlischen Herrn erhöht wird, wo er seines ewigen Hohepriesterthums wartet (2, 10). Von der Ausbreitung sittlicher Arbeit und von der sittlichen Bildung der Person ist in unserem Brief verhältnißmäßig wenig die Rede; der Hauptpunkt ist, dem Verfasser den rechten Weg zu zeigen, der zur Gemeinschaft mit Gott führt, um dadurch zu erweisen, daß die alttestamentliche Bemühung um die Erlangung dieser Gemeinschaft damit abgelöst sei.

Nur ein Mißverständniß, dem wir an bemerkenswerther Stelle begegnen, veranlaßt uns noch über Hebr. 6, 1. ein Wort zu sagen. In der Sammlung auserlesener Predigten von John Wesley (übersetzt von W. Nast, I, 8. Pred.) werden die Worte: „darum wollen wir . . . . zur Vollkommenheit fahren" als eine Ermahnung an die Leser verstanden, die Vollkommenheit in Angriff zu nehmen. Allein bei genauerer Betrachtung des Zusammenhangs erkennen wir, daß diese Worte bloß schriftstellerische Wendung sind, mit welcher der Verfasser erklärt, die elementaren und grundlegenden religiösen Lehrsätze hier nicht näher betrachten zu wollen (dies möge ein anderes Mal geschehen, wenn es ihm

Digitized by Google

Gott verleihe V. 3) und zu den höheren Lehrstücken den Uebergang macht, welche den krönenden Abschluß des christlichen Glaubens ausmachen. Dahin gehört ihm vor allem die Lehre vom himmlischen Hohepriesterthum Christi.

4. Das objektive Grundverhältniß, in welchem nach Johannes der Christenstand sein eigentliches Wesen hat, ist die durch Christum vermittelte Gemeinschaft mit Gott, die in ihrer vollen Ausprägung ein Sein Gottes im Gläubigen und des Gläubigen in Gott ist 14, 23.; 17, 21. In diesem Verhältniß liegt einmal das höchste Gut für den Menschen eingeschlossen. Wer durch Christum in die Gemeinschaft Gottes versetzt ist, hat das ewige Leben, das schon im Diesseits seinen Anfang nimmt 5, 24.; 6, 54.; I., 3, 14.; er hat getroste Zuversicht gegenüber dem einstigen Richter I., 2, 28., und genießt in einer in ihrer Art völligen Freude (χαρα πεπληρωμενη 16, 24.; 17, 13.; I., 1, 4 im Gegensatz gegen die nichtige Freude der Welt) das dieser Zeitlichkeit entsprechende Maß von Seligkeit. Zugleich aber liegt in der dem Menschen gewährten Gottesgemeinschaft, ja Gotteskindschaft auch Verpflichtung und Antrieb zur Ueberwindung der Sünde und zur Führung eines Gott wohlgefälligen Lebens I., 3, 3.; I., 5, 18. Die positive sittliche Aufgabe bestimmt sich auf Grund der Erkenntniß, daß Gott Liebe ist I., 4, 8., näher dahin, Liebe zu üben; der Liebe ist es natürlich und darum nicht schwer, Gottes Gebote zu halten, weil sie mit Gottes Willen principiell im Einklang steht I., 5, 3.

Die Verwirklichung dieses Verhältnisses der Gottesgemeinschaft im einzelnen Subjekt wird meist bezeichnet als die Erkenntniß Gottes. Diese Gotteserkenntniß ist bei Johannes offenbar nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern sie bezeichnet einen solchen Zustand, in welchem der Gedanke an Gott den Menschen lebendig durchdringt. Darum ist es gar nicht anders möglich, als daß die rechte Gotteserkenntniß das Halten seiner Gebote nach sich zieht I., 2, 3. Die ganze in der Gotteserkenntniß angeeignete und in der Uebung der Liebe sich vollziehende neue Lebensrichtung hat in letzter Linie ihren Grund in der Geburt aus Gott I., 5, 1.

Digitized by Google

Nun finden wir bei Johannes mehrere Stellen, nach welchen es scheinen könnte, als fiele das so begründete christliche Leben nur unter den Gesichtspunkt leichter und unfehlbarer Tugendübung. Nicht bloß wird in der schon genannten Stelle I., 5, 3. die Erfüllung der göttlichen Gebote für eine leichte Aufgabe erklärt, sondern I., 3, 9.; I., 5, 18. begegnen wir der bestimmten Erwartung, daß, wer aus Gott geboren ist, nicht mehr sündigt, und nach I., 2, 19. erscheint es ganz undenkbar, daß echte Gemeindeglieder, welche also nicht bloß äußerlich Angehörige der Christengemeinde, sondern wirkliche Gotteskinder sind, abfallen könnten.

Allein diesen Stellen steht auch eine andere Reihe von Aussagen gegenüber. Johannes verschließt sich durchaus nicht gegen die empirische Unvollkommenheit des christlichen Lebens. So wird I., 2, 1. vorausgesetzt, daß auch Christen noch in Sünde fallen, aber an Christus einen Anwalt beim Vater haben, der ihnen Vergebung auswirkt; und I., 1, 8. wird die Warnung, es solle sich Niemand für sündlos halten, so allgemein ausgesprochen, daß es unberechtigt erscheint, die Beziehung dieses Satzes auf das christliche Leben auszuschließen. Endlich wird I., 5, 17. eine Stufe der Sünde angenommen, welche nicht zum Tode ist, d. h. die Gemeinschaft mit Gott nicht völlig und dauernd zerreißt, welche also in dem Zusammenhang eines christlichen Lebens zwar eine gefährliche Störung ist, aber eine Wiederherstellung durch die Buße zuläßt. Und wenn oben ein Abfall wirklicher Gemeindeglieder für undenkbar erklärt wurde, so erscheint es nach unserer Stelle auch gar nicht ausgeschlossen, daß ein Bruder eine Sünde begeht, die zum Tode ist, d. h. seinen völligen Abfall in sich schließt. Auch mag hier darauf hingewiesen werden, daß die Anerkennung von Sünde, welche innerhalb des christlichen Lebens noch vorhanden ist, im Evangelium einen doppelten bildlichen Ausdruck gefunden hat, in der Erzählung von der Fußwaschung und im Gleichniß vom Weinstock.

Wir werden uns diese beiden Reihen von Aussagen nicht anders zurechtlegen können, als indem wir einen doppelten Standpunkt annehmen, von welchem aus sie gemacht sind: einen idealen und einen empirischen. Vom idealen Standpunkt aus ist es ab-

Digitized by Google

solut gewiß, daß, wer aus Gott geboren ist, nicht sündigt, und daß die Gebote Gottes für die Gesinnung der Liebe nicht schwer sind. Allein es fragt sich, ob jene idealen Kategorien auf irgend ein empirisches Menschenleben ihre volle Anwendung finden, ob irgend eines empirischen Menschen Art sich vollständig deckt mit dem, was wir unter einem ἐκ θεοῦ γεγεννημένος zu denken haben; es fragt sich erst, ob die Gesinnung der Liebe wirklich das Herz irgend eines Menschen ganz und ausschließlich erfüllt. Sobald sich Johannes auf den empirischen Standpunkt stellt, weigert er sich nicht, die thatsächlichen Störungen und Trübungen, welche der erfahrungsmäßigen Ausprägung christlichen Lebens anhaften, anzuerkennen. Was in der Idee etwas Fertiges und innerlich Ganzes ist, das ist in der Wirklichkeit eine erst allmälig zu realisirende Aufgabe; setzt ferner die ideale Betrachtungsweise einen absolut neuen Anfang des christlichen Lebens in der Geburt aus Gott voraus, so kommt dieses christliche Leben doch immer nur zur Erscheinung als auf einen ursprünglich anders gearteten Stamm gepflanztes. Der Mensch, welcher das neue christliche Leben in sich aufnimmt, war zuvor in einer entgegengesetzten Richtung begriffen, welche nicht aufhört auch in den neuen Lebenszustand herein ihre Nachwirkungen auszudehnen und zugleich durch das sündige Treiben der gottentfremdeten Welt immer neue Nahrung findet.

Daß aber gerade Johannes es ist, bei welchem wir diese doppelte Betrachtungsweise finden, wird uns nicht mehr überraschen, wenn wir eine durchgehende Eigenthümlichkeit seiner Auffassungs- und Darstellungsweise in's Auge fassen. Er liebt es ja überhaupt, anstatt einen Gegenstand oder Zustand von außen herkommend, durch Aufzählung seiner Merkmale zu beschreiben, vielmehr in den Mittelpunkt der Sache eindringend mit wenigen Strichen sie nach ihrem wesentlichen Typus zu bezeichnen. Ueberall nur auf das Wesenhafte ausgehend, vermag er den Zufälligkeiten empirischer Ausprägung und historischer Vermittlung kein selbständiges Gewicht zuzuschreiben. Das sehen wir aus der Art, wie er das Bild Christi zeichnet. In vielsagenden, die Anschauung füllenden Begriffen, wie Licht, Wahrheit, Leben, wird sein innerstes Wesen zur Darstellung gebracht,

Digitized by Google

ohne daß das historische Detail eine selbständige Bedeutung beanspruchen könnte. Der vierte Evangelist hat dabei nur das eine Ziel, den Gegenstand seiner inneren Anschauung immer voller und tiefer der Gemeinde zu offenbaren, damit derselbe auch an ihr seine erleuchtende und belebende Kraft beweise.

Diese Eigenthümlichkeit zeigt sich nun ebenso auf dem Gebiete der Ethik. Johannes sieht auch bei den ethischen Zuständen, die er schildert, nur auf die wesentliche Signatur, um sofort den concreten Fall mit all' seiner individuellen Besonderheit unter stehende allgemeine Typen, wie εκ θευ, της αληθειας, του κοσμου, της γης, του διαβολου ειναι zu subsumiren. So ist es auch in den in Rede stehenden Stellen zunächst die Absicht des Johannes, die Consequenz auszusprechen, welche aus der wesentlichen Lebensrichtung dessen folgt, der aus Gott geboren ist, um den Weg zu zeigen, welchen die normale Entwicklung gehen sollte. Wenn die thatsächliche Erfahrung nicht überall diesen normalen Verlauf der Entwicklung zeigt, so verliert darum das ethische Ideal, welches Johannes uns vorhält, durchaus nichts von seiner Giltigkeit und seiner verpflichtenden Kraft. In die ideale Welt mit ihrer Klarheit und Ganzheit will eben Johannes seine Leser einführen und darum will er bei ihrer Schilderung nicht durch die Trübungen und Halbheiten des empirischen Daseins gehindert sein.

Uebrigens hat auch Johannes die Vollendung der Gotteskindschaft erst in der Gottähnlichkeit eines andern Lebens erwartet, in welchem Gott geschaut wird, wie er ist I., 3, 2.

Fassen wir das Ergebniß kurz zusammen: Johannes betont einerseits auf's entschiedenste die Unverträglichkeit der Sünde mit dem Charakter eines Gotteskindes; er erkennt aber andererseits auch an, daß was für die ideale Betrachtung etwas principiell Fertiges ist, sich empirisch in eine allmälig zu realisirende Aufgabe auseinanderlegt (vergl. namentlich Joh. 15, 1. ff.), und verschließt sich keineswegs gegen die Relativität und die Trübungen, welche der irdischen Ausprägung des christlichen Lebens erfahrungsgemäß anhaften.

Damit dürfen wir wohl unsern Ueberblick über die neu-

Digitized by Google

testamentliche Lehre beschließen. Er wird uns ergeben haben, daß das Neue Testament ebenso entschieden (und unbeschadet der centralen Bedeutung der Rechtfertigung) ein absolutes sittliches Ziel aufstellt, als es das empirische Zurückbleiben hinter diesem Ziel ohne Ausnahme und Rückhalt anerkennt. Nur Einen weiß das Neue Testament, an welchem die Sünde keinen Theil hatte, den Erlöser.

Articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

So nennt man den Artikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben im Anschluß an die Worte Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nichts bleiben will" (R. 305). Sieht man jedoch den Zusammenhang dieser Worte genauer an, so ist es eigentlich der Artikel von der Erlösung allein durch Christus, dem jener Ehrentitel gebührt. Dies nachzuweisen, ist der Zweck dieser Zeilen.

Es sind allerdings in den reformatorischen Gedankengängen die beiden Momente, daß Christus allein uns das Heil erworben hat, und daß dieses Heil allein durch den Glauben angeeignet werden kann, gewöhnlich in ein Ganzes verschmolzen, wie in dem grundlegenden Satz der Augustana, Art. IV. gratis justificamur propter Christum per fidem. Und wenn die Apologie (R. 60) den Artikel de justificatione den præcipuus locus doctrinæ christianæ nennt, so hat sie dabei ausdrücklich beide Momente, das objektive und das subjektive, oder wie sie von anderem Gesichtspunkt aus scheidet, das negative und das positive im Auge.[1]

[1] A. a. O. Utrumque ... damnant, et quod negamus, homines propter sua merita consequi remissionem peccatorum, et quod affirmamus homines fide consequi remissionem peccatorum et fide in Christum justificari.

Digitized by Google

Ebenso ist es in der Concordienformel (R. 683), die mit Berufung auf die Apologie den Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens den vornehmsten der ganzen christlichen Lehre nennt, und dabei noch ein unserer Stelle ähnliches Wort Luthers citirt. (Wie überhaupt Luther in manchfach wechselnder Form bald diese bald jene Seite des reformatorischen Grundgedankens als den christlichen Hauptartikel bezeichnet hat, s. Köstlin, Theologie Luthers II. S. 240 ff.)

Es scheint nun auf den ersten Blick, in den Schmalkaldischen Artikeln verhalte sich die Sache ebenso. Denn in den der angeführten Stelle vorangehenden Sätzen stehen auch beide Momente, das objektive und das subjektive nebeneinander: jenes in den vier citirten Bibelstellen (Röm. 4, 24, Joh. 1, 29, Jes. 53, 6, Röm, 3, 23 f.); dieses in den Worten: dieweil nu solches muß geglaubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, so ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache. Darauf folgen dann die Worte: Von diesem Artikel u. s. w. Mit letzteren Worten ist deutlich auf die Ueberschrift des ganzen Abschnitts zurückgewiesen, die lautet: „Hie ist der erste und Hauptartikel." Ist schon hiernach deutlich, daß Luther keinenfalls das subjektive Moment, die Rechtfertigung durch den Glauben, allein für den articulus stantis et cadentis ecclesiae erklärt[1], sondern das objektive jedenfalls mit hereinnimmt, so läßt sich weiter zeigen, daß er vielmehr das Hauptgewicht ganz überwiegend auf das letztere, auf die Erlösung durch Christus legt. So lautet schon die Hauptüberschrift über den zweiten Theil der Schmalkaldischen Artikel: Das ander Theil ist von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unser Erlösung betreffen. Nun enthält aber nur der erste von den vier darunter subsumirten Artikeln die evangelische Position, die anderen geben die Polemik gegen die römischen, dawider streitenden Mißbräuche. Und so oft in den letzteren Artikeln auf den ersten Hauptartikel zurückgewiesen wird, heißt er immer der Artikel von der Er-

[1] Wie gewöhnlich gesagt wird, s. z. B. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 256.

Digitized by Google

lösung (R. 310, 312, 313), oder wird in entsprechender Weise umschrieben: R. 306. „Das ist stracks wider den Hauptartikel, der da sagt, daß . . . das Lamm Gottes . . . unsere Sünde trägt." R. 308. „Denn es ist auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus, und nicht Menschenwerk, den Seelen helfen soll." All' diesen Stellen steht nur eine einzige entgegen, R. 310, wo es mit Beziehung auf den Ablaß heißt: „Welches alles . . . zuwider ist dem ersten Artikel. Denn Christus Verdienst nicht durch unser Werk oder Pfennig, sondern durch den Glauben aus Gnaden erlanget wird". Diese Ausnahme läßt sich aber wohl begreifen, wenn wir, um dies nun noch genauer zu sagen, den Text des ersten Artikels so verstehen, daß die drei ersten Absätze (daß Jesus Christus — in seinem Blut u. s. w. Röm. 3, 23. f.) die eigentliche These desselben bilden, während das Folgende (dieweil nu solchs — Glaubens an Jesu) als eine Art Corollar angehängt ist.

Es dient ganz zur Bestätigung des bisher Gesagten, wenn wir nicht bei den einzelnen Ausdrücken stehen bleiben, sondern den ganzen Beweisgang der polemischen Artikel 2—4 genauer in's Auge fassen. Derselbe bietet manches Eigenthümliche und Interessante. Von den beiden Hauptmotiven reformatorischer Polemik: Eifer um die Ehre Christi und Eifer um die betrogenen Gewissen,[1] bringt Luther hier eigentlich nur das erste zur Geltung. Messe, samt den damit zusammenhängenden Mißbräuchen, Seelenmessen, Wallfahrten, Brüderschaften, Reliquien, Ablaß, ferner Heiligenanrufung, Klosterleben und Pabstthum werden deßwegen verworfen, weil sie die alleinige Heilscausalität Christi beeinträchtigen, und menschlich erfundene Mittel, Gott zu versöhnen, neben, ja über das Werk Christi setzen. Sie sind Abgötterei, weil der rechte Gottesdienst darin besteht, daß man die von Gott selbst gebotene Heilsordnung benützt und Christo seine Ehre läßt. Und zwar besteht die Ehre Christi nicht etwa in den Attributen seiner göttlichen Natur,

[1] Wie sie z. B. die Apologie nebeneinander stellt: R. 60. adversarii . . . . et obscurant gloriam et beneficia Christi, et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes.

Digitized by Google

sondern speciell in der Benützung seines Heilswerks, in der Anerkennung seines beneficium. Vergl. z. B. R. 305: „daß die Messe im Pabstthum .... über und für allen anderen päbstlichen Abgöttereien die höheste und schöneste gewesen ist. Denn es ist gehalten, daß solch' Opfer oder Werk der Messe helfe dem Menschen von Sünden, ... welches doch allein soll und muß thun das Lamm Gottes." R. 307: „So werde ich mich auch, mit Gottes Hilfe, ehe lassen zu Aschen machen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werk, er sei gut oder böse, lasse meinem Herrn und Heiland Jesu Christo gleich oder höher sein." Wenn auch ausnahmsweise bei der „Anrufung der Heiligen" nicht die spezifische Erlöserwürde Christi, sondern die Ehre Gottes in anderem Sinn betont wird (R. 311: Denn das ist Abgötterei, und solche Ehre gehöret Gott allein); wenn ebenso beim Pabstthum zuerst hervorgehoben wird, daß dasselbe mit seinen Ansprüchen der königlichen Würde Christi zu nahe trete, so kehrt doch die Polemik immer wieder auf jenen Hauptartikel zurück. Auch die Bestreitung des Pabstthums spitzt sich darin zu, daß dasselbe mit seiner Seelentyrannei die Genugsamkeit der Erlösung Christi gefährde (R. 313: wenn du gleich an Christum gläubest, und alles an ihm hast, was zur Seligkeit noth ist, so ist's doch nichts und alles umsonst, wo du mich nicht für deinen Gott hältest, mir unterthan und gehorsam bist).

Das Eigenthümliche dieser Beweisführung springt am deutlichsten in die Augen, wenn man damit vergleicht, wie z. B. in der Apologie die Messe bekämpft wird. Hier steht durchaus der andere Gesichtspunkt im Vordergrund, daß nicht die Messe als opus operatum die Gewissen über die Vergebung der Sünden beruhigen könne, sondern nur der Glaube. Vgl. z. B. R. 252: impossibile est consequi remissionem peccatorum propter opus nostrum ex opere operato, sed fide oportet vinci terrores peccati et mortis, quum erigimus corda cognitione Christi, et sentimus nobis ignosci propter Christum ac donari merita et justitiam Christi; oder vgl. R. 262: haec doctrina affert firmam consolationem conscientiis.

Uebrigens ist zu beachten, daß in beiden Gedankenreihen

Digitized by Google

zwei Dinge nicht auseinandergehalten werden: das „verdienstliche" Wirken des Priesters in der Messe u. s. w. und das „verdienstliche" Theilnehmen des Laien an solchen Ceremonien. Beides ist „Menschenwerk", „eigenes Werk", beides schmälert die Ehre Christi und untergräbt die christliche Heilsgewißheit. So wendet sich Luther in den Schmalkaldischen Artikeln bald gegen den „Meßknecht", der mit „einem Menschenwerk" sich selbst und andere gegen Gott versühnen will (R. 306 f.), bald gegen die Wallfahrer u. dgl., die den Messen nachlaufen und dadurch von Christo auf ihre eigenen Werke fallen (R. 309). Und Melanchthon eifert ebenso gegen das opus operatum, einen Ausdruck, der bekanntlich das priesterliche Thun in der Messe bezeichnet, wie gegen das Stiften von Messen durch Laien. Aber eben dieses Nichtauseinanderhalten hat zur Folge, daß eines der beiden reformatorischen Hauptmotive leicht in's andere übergeht. Denn bei dem Raub an Christi Ehre denkt man in erster Linie an den Priester, bei der Gewissensnoth oder falscher Gewissensberuhigung in erster Linie an den Laien. Daher kommt Luther, in der schon angeführten Stelle, wo er vom Ablaßkaufen der Laien redet, auf einmal auf den dem Zusammenhang sonst fremden Gesichtspunkt, daß man durch den Ablaß nicht nur Christum um seine Ehre, sondern auch sich selbst um sein Heil betrügt. Umgekehrt ruft die Apologie, die sonst vorzüglich um die betrogenen Gewissen eifert, beim Gedanken an das Unterfangen der Priester aus R. 272: Horribilis oratio est, tantundem tribuere operi sacerdotis, quantum morti Christi; doch fährt sie sogleich fort: Deinde peccatum et mors non possunt vinci nisi fide in Christum.

Diese Gegenüberstellung von Apologie und Schmalkaldischen Artikeln mag zeigen, daß es wirklich etwas Charakteristisches für letztere ist, wenn sie in der positiven Darlegung der evangelischen Lehre die Erlösung durch Christus selbst, und nicht die Aneignung derselben durch den Glauben als den entscheidenden Hauptartikel hinstellen, und von hier aus die römischen Irrthümer bekämpfen. Dieser Unterschied von der Apologie bedeutet eine Verschärfung des Gegensatzes gegen Rom,

Digitized by Google

bedeutet nichts weniger, als daß Rom, so lange es die Messe u. s. w. festhält, nicht mehr als christliche Kirche anerkannt werden kann. Was die Apologie noch als drohende Perspektive der Zukunft hinstellt, ist nach den Schm. Art. schon eingetreten: Rom ist das Antichristenthum; vgl. Apolog. R. 208: papatus orit pars regni antichristi, si sic defendit humanos cultus, ut justificent; dagegen Art. Sm. R. 314: Dies Stück zeigt gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei. So stimmen die theologischen Motive der berührten Artikel vollständig mit der ganzen wohlbekannten Haltung der Schmalkaldischen Artikel.

Nur nachträglich sei noch auf eine Stütze unseres Satzes hingewiesen, der wir allerdings selbst nicht zuviel Gewicht beilegen, daß nämlich im dritten Theil der Schmalk. Artikel sich Art. XIII. findet: Wie man für Gott gerecht wird. Es wäre allerdings auffallend, wenn dieselbe Lehre einmal als Fundamentalartikel, das andere Mal als disputabler Satz vorkäme. Allein Artikel XIV. handelt auch noch einmal „Von Klostergelübden" (wie Theil 2, Art. III). Und es muß daran erinnert werden, daß über eine gemeinsame theologische Formulirung der Rechtfertigungslehre vom Augsburger Reichstag bis zum Tridentinum vielfach und zeitweise nicht aussichtslos zwischen Protestanten und Katholiken verhandelt wurde. Dies erklärt, warum Luther den Artikel überhaupt unter die disputablen stellen konnte, würde aber an sich nicht hindern, daß Luther das Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben als unveräußerliches evangelisches Grundprincip hätte hinstellen können — wenn uns nicht der Wortlaut der betreffenden Stelle eines andern belehrte.

Digitized by Google

Bemerkungen und Erörterungen

zu dem Werk von Hermann Schultz „die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum."

S. S. XII und 731. Gotha. F. A. Perthes. 1881.

Von **Gotthold Knapp**, Helfer in Tuttlingen.

Wenn auch die „Theologischen Studien aus Württemberg" keine Recensionen bringen wollen und sollen, so verstehen sich doch Ausnahmen von selbst. Ein Werk von dem Umfang, der Eigenthümlichkeit und dem Interesse, wie das längst erwartete und im letzten Jahr erschienene von Hermann Schultz in Göttingen über die Gottheit Christi verdient ebenso sehr eine ausführlichere Bekanntmachung seiner Resultate, wie es zu einer offenen kritischen Auseinandersetzung mit ihm herausfordert. Indem die nachfolgenden Zeilen sich wesentlich auch dem letztgenannten Geschäft widmen möchten, so wird unsere Arbeit vielfach den Rahmen einer bloßen Anzeige überschreiten und die Form eines theologischen Artikels annehmen.

Schultz hat sein Buch „die Lehre von der Gottheit Christi" betitelt, nicht bloß in dem Sinne, daß dasselbe sich mit dieser Lehre beschäftigen solle, ob sich nun für Christum am Ende der gepflogenen Untersuchungen Gottheit ergeben möchte oder nicht; vielmehr ist es gerade merkwürdig, mit welch' unbeklommener Entschiedenheit das Buch für die Gottheit Christi eintritt, die ihm also nicht bloß Gegenstand der Kritik, sondern ebenso sehr des Glaubens, des Bekenntnisses, der Vertheidigung ist.

Schultz erkennt es an und spricht es mit Nachdruck aus, daß der Glaube an die Gottheit Christi der Schlüssel zum richtigen Verständniß der Bedeutung der Persönlichkeit Jesu und daß derselbe unzertrennlich mit dem Wesen der christlichen Frömmigkeit verbunden sei. So dürfte also diese grandiose Aussage niemals aus der Dogmatik verschwinden.

Wenn wir fragen, wie gelangt man sicher zu diesem absoluten Urteil von Christo, so erhalten wir den Bescheid, daß die Gottheit Christi aus dem göttlichen Charakter der Gemeine ge-

Digitized by Google

folgert und alleweile zu folgern sei. Also auch die Gemeine, die sich nach Christus nennt und auf ihn zurückführt, hat eine Gottheit. Daß man von einer Gottheit der Gemeine reden könne, wie von einer Gottheit Christi, bezeuge die Dogmatik, indem sie die Gottheit des h. Geistes bekenne. Was ist nun diese Gottheit der Gemeine? Die Gemeine Christi wisse sich im Besitz von Gaben aller Art, wie die natürliche Menschheit sie nicht kenne; wenn sie sich in dem, was rein christliches Element in ihr sei, befühle und schätze, so dürfe und müsse sie sich göttlichen Gehalt und Charakter zuschreiben. Indem sie sich zugleich bewußt sei, daß sie keiner neuen, noch höheren Prinzipien bedürfe, daß vielmehr den in ihrer Mitte schon waltenden nur die volle Auswirkung zu wünschen sei, daß es intensiv und extensiv vollkommenere Motive, als die für das Reich Gottes charakteristischen Liebesmotive nicht geben könne, wisse sich die Gemeine als diejenige der absoluten Religion, damit als das Weltziel und als solches auch als die Weltvoraussetzung. Wenn nun Schultz sagt, die Gemeine könne dieses Bewußtsein ihrer göttlichen Bedeutung nicht festhalten, ohne die Person Christi religiös zu beurteilen, d. h. derselben das Prädikat Gottheit beizulegen, so unterliegt diese Schlußfolgerung denn doch einem Anstand. Hat die Gemeine wirklich überweltliche Kräfte und allerhöchste Beweggründe ihres Lebens und Strebens in sich und kann sie sich in unanfechtbarem Vernunftverfahren sagen, daß ein höheres Leben in alle Ewigkeit nicht erfunden und gestiftet werden könne, so steht ihre göttliche Bedeutung ohne alle Anknüpfung und Stütze fest. Das Bewußtsein ihrer göttlichen Bedeutung könnte also allein schon aus der unmittelbaren Selbstwerthempfindung festgehalten werden. Nur könnte es unbegreiflich gefunden werden, wenn sich die Gemeine nicht darüber orientiren wollte, woher ihr dies Leben gekommen und wenn sie es nicht für bedeutsam und ersprießlich erkennen sollte, mit der erkannten Quelle, Christo, in lebendiger Beziehung zu bleiben.

Uebrigens erscheint das Aufkommen des Glaubens an die Gottheit Christi auf dem Weg eines von der eigenen Gottheit der Gemeine ausgehenden Schlusses nicht recht erweislich. Es kommt hier wesentlich darauf an, wie viel Christus in seinen

Digitized by Google

Selbstzeugnissen von seiner Person ausgesagt hat. Und hier ist ja selbst unter Beiseitlassung des Evangeliums Johannis unanfechtbare Ueberlieferung von solchen Selbstzeugnissen genug vorhanden, in denen sich Christus eine im Geistlichen die gesammte Menschheit überragende, schöpferische und gebietende, im Verhältniß zu Gott einzigartig intime Stellung beilegt. Es ist bei der Glaubensbildung der Jünger nicht so zugegangen, daß Jesus nur eben in seiner Weise gewandelt und sein Lichtbild hätte strahlen lassen, während die Jünger ihren Eindrücken in entsprechenden Bekenntnissen Ausdruck gegeben hätten und bloß durch die Macht ihrer Eindrücke zu den hohen Ausdrücken ihrer Meinung von Christo gelangt wären. Vielmehr war, trotz der länger fortgesetzten Geheimhaltung der Messiaswürde vor dem Volk, trotz auch jener eigenthümlichen Ueberraschung Jesu durch das Messias- und Gottessohnsbekenntniß des Petrus[1] die Regel diese, daß der Herr mit seinem Zeugniß voranging und der Glaube in den Fußstapfen dieses Zeugnisses dem Herrn nachfolgte, allerdings für die Möglichkeit solcher Nachfolge unterstützt durch den das Selbstzeugniß Christi bestätigenden Lichtzauber seiner Persönlichkeit und durch die Friedenserfahrungen, welche in seiner Gemeinschaft bei einfältig empfänglicher Hingabe an sein meisterliches Walten gemacht wurden. Also sein Wort ist wesentlich das vorleuchtende Licht auf dem Wege der christlichen Glaubens- und Erkenntnißbildung gewesen. — Wie kam denn auch später der Glaube neuentstehender ganzer christlicher Gemeinden zu Stande, die ja wohl nicht von einer Gemeinschaft von Christen umfangen und pneumatisch angezogen wurden? Indem ein Apostel, denken wir etwa an Paulus, nicht bloß den Geistesreiz seiner christlichen Persönlichkeit, den Geruch seines Lebens zum Leben in Stadt oder Dorf hineintrug, sondern indem er die Versicherung hineinwarf, daß Gott durch seinen Sohn Jesum Christum die Menschen zur Seligkeit führen wolle und Glauben

[1] Beiden, dem Volk und dem Petrus war doch auch in Gestalt der alttestamentlichen Weissagung das Offenbarungswort zuvorgekommen, abgesehen von allem, was in den Worten Christi als halbverhüllte Andeutung seiner Messias- und Gottessohnswürde doch hervorblinkte.

Digitized by Google

für denselben anspreche. Natürlich hat bloßes Vorsprechen, daß ein Jesus benannter Mensch der Sohn Gottes sei, die Nachsprache des Glaubens noch nicht bewirkt. Vielmehr mußte in Folge davon, daß die in der apostolischen Predigt geschilderten inneren Bedürfnisse als wirklich vorhanden und die angetragenen geistlichen Güter als Gegenstand bisheriger, sei's bewußter, sei's unbewußter Entbehrung und Sehnsucht anerkannt wurden, in der Seele ein aufrichtiges Verlangen nach einem Versetztwerden in die Lage auskommen, von welcher die apostolischen Missionare unter Hinweis auf den Mittler und Helfer Christus sprachen. Wenn sich nun solcher empfanghoffende Glaube durch selige Glaubenserfahrungen bestätigt und belohnt sah, so konnte jetzt ein solcher neuer Christ selbst eine Glaubens- und Erfahrungsaussage von Christo machen, aber er wird sein Lob und seinen Dank mehr oder weniger genau in die Formen der vom Apostel vernommenen Aussage ergossen haben. Auch heutzutage gilt es nur von den draußen Stehenden, daß sie, indem sie die guten Werke der Christen sehen, dafür ihren Meister preisen und ihm die Macht eines geistigen Schöpfers beilegen mögen. Wer aber im Schooß der Gemeinde aufwächst, der bekennt die Gottheit Christi, wenn er es thut, zunächst auf Auctorität und wenn er sie nachmals auch aus Erfahrung bekennt, so ist sein Bekenntniß nicht ein originaler Wurf seines Geistes, sondern eine Zustimmung und Bestätigung seinerseits — eben nun aus Erfahrung. Unter besonderen Verhältnissen kann allerdings der Christ den Weg einschlagen, nur von seiner und seiner Mitchristen Erfahrung aus Schlüsse auf dasjenige zu ziehen, was Christus bedeuten und was in Christo sein müsse. Es ist dies die Lage des Apologeten, der auf Grund der Einrede, daß die Schrift nicht als Zeuge gelten dürfe, sich bemüht, rein nur auf Grund der Betrachtung des geschichtlich zweifellos durch Christum Gewordenen und auf Grund der spezifischen Gemüths- und Willenslage des einzelnen Christen als solchen eine volllautende Aussage, ein möglichst hohes Werturteil über Christum zu Stande zu bringen sucht. Aber dieses wird sich bis zuletzt immer in einer gewissen Allgemeinheit halten müssen; die Aussage kann ihre höchsten und bestimmtesten Spitzen nicht erreichen, ohne daß die Auc-

Digitized by Google

torität der Schrift, beziehungsweise die Auctorität Christi selbst in Geltung tritt.

Wir möchten also erinnert haben, daß dem Gemeindezeugniß von Christo immer schon als leitendes Moment ein recht vollklingendes und bestimmtes Zeugniß von Christo aus denjenigen Urzeiten des Christenthums, da nur Christus und noch keine Gemeinde sprach, voraus ist, und daß, wenn heute die Gemeinde von ihrer geistlichen Erfahrung aus auf die Anerkennung einer Gottheit Christi kommt, sie dieses Bekenntniß in bestätigendem Hinblick auf eine vorausgehende auctoritative Verkündigung aufstellt.

Welchergestalt ist nun die Gottheit Christi? Schultz weist das Unterfangen zurück, die Gottheit sozusagen aus Christus herausziehen und als nackte Gottheit zum Gegenstand der Untersuchung machen zu wollen. Vielmehr müßten wir sie immer *in* Christo lassen und dort anschauen. Aber auch *in* ihm dürften wir sie nicht als eine göttliche Natur betrachten, bei der uns ihre Verschmelzung mit der menschlichen Natur oder die gegenseitige Auswechslung der beiderseitigen Eigenschaften und Kräfte interessiren möchte. Denn als Naturen mit einander verglichen, seien Gottheit und Menschheit einfache Gegensätze und schlechthin nicht zu vereinigen, so daß also die Zweinaturenlehre durchaus kein Recht in der Dogmatik habe. Eine Gottheit Christi, für welche es keine Analogie in der Erfahrung gebe, müsse immer irrthümlich gedacht sein. Sie könne also nur so gedacht werden, wie eine Persönlichkeit in einer andern vorhanden sein könne, ohne daß sie sich in dieselbe wandle und in ihr aufgehe, wobei zu erinnern sei, daß Göttliches um so leichter in menschliches Personleben übergehen könne, als das Personleben des Menschen selbst schon seiner Art nach über das Weltliche hinausgehoben sei. Und dann müsse die Gottheit Christi immer nur so in Betracht gezogen werden, wie sie in den gemeinegründenden und gemeineerhaltenden Werken Christi uns zugekehrt sei, sie müsse sich aus dem Wesen seiner Person ergeben, fofern er seine Gemeine gestiftet habe. Nur metaphysische Neugier könne fragen, was Christus ohne Beziehung auf seine Gemeine sei. Auch sein Selbstbewußtsein dürfe nur insoweit zu giltiger Zeugnißablegung

Digitized by Google

aufgerufen werden, als es sich mit dem Bewußtsein seines Erlöserberufes decke. Christus könne auch nicht so gedacht werden, als ob er einen geheimen Hintergrund seines Wesens in sich behalten hätte, der nicht in seinem Wirken klar und praktisch geworden wäre. Er wäre nicht die Liebe oder doch nicht die erfolgreiche Liebe, wenn er einen Rest von Wesen für sich behalten hätte, der den Seinigen nicht auch offenbar und für sie wirksam geworden wäre. Er sei Gott geworden, indem er Christus geworden.

Dieser Titel solle ernsthaft genommen werden. Christus sei für die Gemeine ganz Gott, wenn wir ihn mit seinem gemeinestiftenden Werk und gemeinerhaltenden Wirken zusammenschauen, nichts als Gott, Gott wesensgleich, schlechthin über die Welt erhoben. Durchaus nicht sollen diese absoluten Benennungen als Hyperbeln für die Bezeichnung der sittlichen Erhabenheit Christi mißverstanden werden. Die Gottheit Christi sei nicht das ethische Produkt seiner menschlichen Persönlichkeit, er sei uns durchaus nicht deßwegen Gott, weil sich die Eigenschaften Gottes in ihm als menschliche Tugenden abgespiegelt. Erst indem sich aus der ethischen Betrachtung seines Wirkens die religiöse mit Nothwendigkeit ergebe, beginne der Grund einzutreten, nach jenen überweltlichen Titeln zu greifen. Die Gottheit Christi sei nicht identisch mit seiner sittlichen und religiösen Vollkommenheit, sondern setze dieselbe nur voraus.

Was begründet nun also die Gottheit Christi? Schultz drückt sich gerne kurz so aus: Er ist uns die wahrhaftige und vollkommene Offenbarung Gottes, darum fällt er nicht auf die Weltseite, muß er vielmehr zu Gottes eigenem Leben gerechnet werden, ist er überweltlichen Wertes und Inhalts und ewiger Bedeutung, — ist er Gott.

Sehen wir genauer, was dies für eine Offenbarung ist. Es sei nicht die Tiefe eines metaphysischen Räthsels, sondern Gott als der auf uns bezogene, Gottes auf uns bezogenes Wesen, was Christus offenbare. Es sei der Vater, den wir in Christo sehen. Die Liebesmotive und Liebeszwecke Gottes, sein Heils- und Liebeswille mit der Menschheit seien in erschöpfender Klarheit und mit Erfolg an den Tag gekommen. Hier hätte nun Schultz

Digitized by Google

vielleicht mit noch mehr Ausdrücklichkeit unterscheiden können, daß dieser Wille Gottes mit uns sich in doppelter Weise geltend macht, nämlich, um Martensen'sche Termini zu gebrauchen, zunächst als ein Quietiv, dann aber auch als Motiv, — zu unsrer Beseligung, sofort aber auch zu unserer Heiligung. Die göttlichen Zwecke erheischen eine passive und active Aufnahme, Gott will, daß der Mensch sich lieben lasse, dann aber auch die göttliche Liebe fortpflanze.

Die Offenbarung des göttlichen Liebeswesens und Liebeszweckes ist nun Christus natürlich nicht bloß und nicht zumeist dadurch, daß er der Menschheit von dieser Liebe *sagte*, sondern wesentlich und zumeist damit, daß er diese Liebe in seinem Leben und Leiden darstellte und in die Welt einführte. Also als leibhaftige und gelungene Offenbarung der göttlichen Liebe hat sich Jesus zum Christus und Gott vollendet.

Betrachten wir diese Gottheit Christi von oben her, messen wir sie an dem nicht erst gewordenen, ewigen Gott, dem auch Christus selbst nicht bloß als ein Gott, der nicht a se Gott ist, sondern auch als Subjekt der Frömmigkeit und Sittlichkeit und in dieser Beziehung, wie *Schultz* sagt, „als nichts als Mensch" gegenübersteht. Wenn Christus auf Grund seiner Offenbarung der göttlichen Liebe und Treue Gott genannt wird, so möchte man sagen, daß dies eben die moralische Gottartigkeit bedeute, daß er in dieser Hinsicht der Abglanz der ethischen Eigenschaften Gottes sei. Indem wir den Ausdruck „ethische Gotteseigenschaften" brauchen, rechnen wir auf freundliche Verschonung mit der ebenso wenig geschmackvollen wie gerechten Vexir-Frage, ob denn Gott auch unethische oder ethisch indifferente Eigenschaften habe. Gott wirkt natürlich in jedem Augenblick und nach jeder Richtung absolut ethisch, nach dem Gesetz der heiligen Liebe, in der Richtung der vollkommensten Zwecke. Sofern aber ein Unterschied zwischen Wollen und Können besteht, so unterscheiden wir das das Wollen begleitende Vermögen, den Zweck im Nichtich zur Geltung zu bringen und durchzusetzen als das Physische vom Ethischen. Zur Vollkommenheit Gottes und zur Richtigkeit des Gottesbegriffes gehört nun aber wesentlich eben auch die physische Kraft- und Machtfülle. Wird nun irgendwo Gottheit prädicirt, so haben

Digitized by Google

wir ein unbestreitbares Recht und Interesse, uns darnach zu erkundigen, ob sie auch diese überweltlichen Kraft- und Machtattribute an sich trage: das ist nicht bloß kindlich, das ist auch wissenschaftlich. — Man mag ja sagen: die vollkommene Liebe, vergebende Barmherzigkeit u. s. f. sei göttlich. Indeß — was bleibt denn für das ächt Menschliche, für das gottgedacht und gottgewollt Menschliche übrig, wenn alles, was der Menschheit an Verwirklichung des Guten und siegreicher Darstellung des Sittlichen gelingt, auf die Gottseite hinübergerechnet wird? Sagt doch auch Schultz selbst: „Ein Menschenleben, welches schlechthin göttlicher Art und göttlichen Werthes ist, Weltziel und weltbeherrschend, ist gerade damit erst das Menschenleben, welches wahrhaft menschlich den rechten Gedanken der Menschheit zum Ausdruck bringt." Will man aber das vollkommen Sittliche, das Göttliche und den vollkommen sittlichen Menschen göttlich heißen, so kann man es ja wohl thun, sofern es Gott ist, der die Sittlichkeit im Menschendasein gegründet und dieselbe als Analogie seines eigenen guten heiligen Gotteslebens gewollt hat. Nur kommen wir von dem Adjectiv göttlich nicht ohne Weiteres auf das Substantiv Gottheit, nicht auf Homousie, sondern auf Homöusie. Schultz heftet nun aber der Person Christi, ihrem Wesen und Leben doch wirklich gottartige Prädikate an. So sagt er, das Dasein, welches den göttlichen Liebeszweck in sich aufgenommen habe, sei schlechthin überweltlich, den Bedingungen und Schranken der Welt entzogen; umgekehrt überwinde es selbst die Welt, und wirken die göttlichen Eigenschaften in Christo als weltschaffende und weltbedingende auf uns. Ja, Christus wird gar allmächtig, ewig, allgegenwärtig, allweise, allwissend, unveränderlich geheißen. Jene Ueberweltlichkeit erscheint jedoch im Grunde nur als die besondere Stärke und Höhe der sittlichen Richtung Jesu, wie sie sonst unter den Menschen nicht angetroffen wird. Wären die Menschen nicht ein sündiger Kosmos, so läge nichts Ueberweltliches vor. Ebenso ist die Weltüberwindung und Weltschöpfung nur eine sittliche. Es wird gegen die aus der Welt in- und außerhalb des Menschen sich erhebenden Versuchungen zum Bösesthun und Erschwerungen des Gutesthuns ein Wille gesetzt, dem es zu siegen gelingt, und indem auf Grund der persönlichen Weltüberwindung der Name und

Digitized by Google

das Bild Christi durch die Welt geht, und die Welt trotz aller Macht des entgegengesetzten Beispiels und des Wandels nach väterlicher Weise sich zu Christo wendet, so mag das immerhin eine Weltschöpfung resp. Weltumschaffung genannt werden, aber sie erfolgt nur auf dem Grunde der Freiheit und ist darum nur eine geistige und eine theilweise. Schultz drückt sich einmal so aus, Christus habe den göttlichen Liebeszweck mit der diesem Zweck als solchem eignenden Macht über die Welt verwirklicht. Das kann doch kaum anders verstanden werden als so, daß Christus sich dem ein reines Gemüth begeisternden Inhalt und Bild dieses Zweckgedankens hingab und dadurch zu seinen sittlichen Triumphen gelangte. Jene Macht liegt also ebenso in der sittlichen Person Jesu wie in der anregenden Bedeutung des genannten Zwecks. — Daß wir immer nur auf das Sittliche mit seinen prästabilirten Wirkungen verwiesen bleiben, verräth Schultz häufig und offen genug. So, wenn er sagt, die Gottheit Christi könne sich schlechthin nur in sittlichem Handeln entfalten, oder, die sittlichen Eigenschaften können sich nur in sittlichem Handeln, d. h. in der Form der Tugend zum Ausdruck bringen. Wie? könnten sich denn die göttlichen Eigenschaften nicht auch in Wunderthaten zum Ausdruck bringen? Die Wunder sollen ja gewiß auch in tugendhafter Weise d. h. im Dienst eines göttlichen Zwecks gethan werden; darum sind sie aber selbst gewiß keine Tugend-Erweisungen noch die Wunderkräfte Tugenden. Dennoch findet sich bei Schultz der merkwürdige Satz, die Wunder hätten nur als Aeußerungen der Berufstreue Christi Bedeutung. — Das Maß dieser Berufstreue hat Christus in seinem Leiden und am Kreuz vollendet. Darum trete uns auch, sagt Schultz, in diesem allermenschlichsten Stück seines Berufswerks seine Gottheit am deutlichsten entgegen. Sonach ist die Gottheit Christi nichts anderes als seine ein ἐργον τελειον bezweckende und wirkende Liebe. Gewiß ist er Gott damit näher, als wenn er mit seiner Wunderkraft Berge versetzte und hätte der Liebe nicht; in diesem Fall wäre er ja, um mit Paulus zu reden, sogar nichts. Aber nur geistige und sittliche Wahlverwandtschaft macht nicht zum Gott, sondern nur gottähnlich und auch dies nur in einer, freilich der vornehmsten Beziehung.

Es macht einen unbefriedigenden, ja peinlichen Eindruck, so

Digitized by Google

viel Abzug an der Sache mit so viel Ueberschwang im Ausdruck verbunden zu sehen. Immer wird das Moment des übermenschlichen physischen Könnens ausgebeint, so daß alle die hohen Ausdrücke, welche Schultz auszusprechen den Muth hat, beim Licht der nüchternen Betrachtung und Vergleichung bedeutend erblassen. Diese Christologie trägt zu sehr den Charakter des „Sozusagen" an sich. Zum Beweis führen wir noch an, wie die auf Christum gehäuften gottartigen Attribute ausgedeutet werden. „Allmächtig kann ein Mensch sein, indem sein persönliches Wirken mit dem Wirken Gottes eins ist." „Ewig ist der Mensch, wenn er, ob auch zeitlich wirkend, die Innerlichkeit und Einheitlichkeit des göttlichen Wirkens persönlich zur Anschauung bringt." „Allweise ist der Mensch, wenn er sich in Freiheit den erkannten Zwecken Gottes zum Werkzeug bietet und mit ihnen persönlich zusammenschließt." „Das allwissende Wirken Gottes kann nur so in einem Menschen sein, daß er zum bewußten persönlichen Träger der die Welt hervorrufenden und regierenden Gedanken Gottes geworden ist und in ihnen sich und seine Aufgabe an der Welt versteht." „Der unveränderliche Mensch ist der vollkommen sittliche Charakter."

Es ist hier wohl erlaubt, der Schultz'schen Lehre von Gott noch mit einigen weiteren Worten nachzugehen, da auch in dieser selbst in einer eigenthümlichen Weise dem Gedanken eines im dogmatischen Denken zu fixirenden Kraftuntergrunds unter den ethischen Eigenschaften Gottes Abneigung gezollt wird. Die Schultz'sche Gotteslehre nimmt sich auf diese Weise eigenthümlich hell und transparent aus und zeigt sich von einer gewissen freien frischen Luft durchweht. Schultz sagt, Gott ist Geist als die an die Hemmungen des weltlichen Seins nicht gebundene, ihrer Zwecke bewußte reine Kraft, als Einheit von Idee und Realität, besser gesagt von Potenz und Actus, also als actus purus, ein Begriff, der dahin weiter ausgelegt wird, daß in Gott keine ruhenden Möglichkeiten des Wirkens gedacht werden sollen, daß alle Möglichkeit des Wirkens in ihm auch reales Wirken sei (was also auf eine ewige Welt, auch auf den die Lebendigkeit des Gotteswesens bedrohenden Ausschluß der Zeit von Gott führen werde). Es wird nun weiter gesagt, Gott ist, wenn er Geist ist, nicht natura naturans; er ist auch nicht als Substanz zu denken. Der Begriff

Digitized by Google

der Substanz wird mit auffallendem Argwohn und Uebelwollen behandelt. Aber Substanz ist doch nicht ein Wechselbegriff mit Stoff, oder von der Persönlichkeit noch nicht erfaßtem, gelichtetem, durchdrungenem Leben. Jedenfalls wird dieses Wort von vielen Theologen (cfr. Beck) schon lange in der Absicht angewendet, daß damit eben die Kraft im Sinn der höchsten Gediegenheit und Beständigkeit ausgedrückt werden solle. Wie ein stofflicher Sinn, so scheint demselben Wort auch der Gedanke des dunklen Grundes angesonnen. Ein solcher sei aber durchaus nicht in Gott zu setzen. Der Gedanke, wonach das ethische Leben Gottes, seine ethische Person aus dem dunklen, unbegreiflichen Substanzunter- und -Hintergrund auftauchen solle, sei ein heidnischer, lasse Christum nicht mehr als Wahrheit und volle Offenbarung Gottes erscheinen und schneide die Möglichkeit ab, im Reiche Gottes die Seligkeit zu genießen, welche in der Erkenntniß des allein wahren Gottes liege. Gott sei in dem auf uns gerichteten, unser Heil bezweckenden persönlichen Gotteswillen und Gottesgedanken wirklich wesenhaft und vollkommen erschlossen. Es genüge nicht bloß, sondern sei die ganze und volle Erkenntniß, in Gottes wesenhafter Güte auch das schaffende und unvergängliche Leben zu sehen. Es gelte, gerade so an die weltschaffende Macht der Liebe zu glauben, wie wir in uns die weltschaffende Macht des Glaubens erfahren und voraussetzen.

Hiegegen möchte sich sagen lassen: Für Gott selbst ist in Gott natürlich kein dunkler Grund vorhanden; Gott ist sich selbst durchsichtig und das nicht bloß kraft der Macht seiner Erkenntniß, sondern weil Gott nichts von außen Gegebenes in sich trägt, sondern causa sui ist (et omnis ejus quod suum est). Es mögen hier die Göthe'schen Worte gelten: „Am Anfang war die That" und auch in Gott „ist weder Kern noch Schale, er ist alles mit einem Male." Aber doch hegt Gott immer noch unendlich mehr in sich, als er in Schöpfung und Offenbarung hervorgethan hat, sonst müßte Gott und die Welt congruent sein. Insofern liegt es in Gott noch immer bergetief in purpurner Finsterniß da. Aber diese Finsterniß besteht nur für uns und auch uns drückt sie keineswegs, sofern wir das Bedeutsamste und Wichtigste durch Offenbarung gewiß haben, das Bewußtsein, daß Gott der Vater

Digitized by Google

ist. Damit haben wir Gott in dem beherrschenden Kern seines Wesens erfaßt. Christus hat uns den „Vater gezeiget, so genüget uns." Auch die Schrift bezeugt es, daß trotz aller Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi Gott doch auch wieder in einem Lichte wohne, da niemand zukommen könne, daß wir verglichen mit dem einstigen Schauen und Erkennen zur Zeit erst in einen mattglänzenden Spiegel blicken, daß unser dermaliges Wissen in göttlichen Dingen ein Kinderwissen sei und daß es drüben Worte zu vernehmen gebe, die für jetzt unaussprechlich seien. Das stört aber weder den Apostel noch uns, sondern gibt nur Anlaß, sich auf die im Reich der Herrlichkeit aufbehaltenen Geistesgenüsse der himmlischen absoluten Gnosis in andachtsvoller Erwartung zu freuen. Es werden demnach von Schultz in dankbarer Schätzung dessen, was die Gemeine schon hat und in majorem Dei, der sich so herrlich geoffenbart, gloriam Behauptungen gewagt, die denn doch sowohl Gott an der Fülle seines Wesens, als auch die Gemeine rücksichtlich ihrer Aussichten auf das, was ihr der künftige Vollendungszustand bringen soll, zu verkürzen drohen, hier also eine falsche Genügsamkeit, dort einen Mangel, man möchte fast sagen, an Bescheidenheit in Vorschein treten lassen. — Was schließlich die Bemerkungen von der weltschaffenden Liebe betrifft, so ist zuvörderst dieses Weltschaffen jedenfalls denn doch ein anderes, als dasjenige unsres Glaubens, welches letztere den vollen Begriff des Schaffens doch nicht eigentlich erreicht. Sodann aber kann auch jener Ausdruck selbst als ein streng eigentlicher, logisch zutreffender nicht aufrecht erhalten werden. Es soll rein nur die Liebe oder der Liebeswille gewesen sein, der alles hervorrief. Gewiß, aber die Liebe ist nur das innerste Motiv und der begleitende Sinn des göttlichen Schaffens. Mit aller Liebe brächte Gott nicht den kleinsten Stern zu Stande, wenn er nicht zugleich die Allkraft und Allmacht wäre. Es wird eingeworfen, daß es ja biblische Lehre sei, daß Gott nur durch sein Wort, d. i. durch seinen Willen, ohne Kraft auszulassen, ohne Vollzug von Emanationen die Welt geschaffen habe. Allein es ist kein rechter Gedankenabschluß, nur zu sagen: die Welt ist durch Gottes Willen. Hat das Leben der Welt Anspruch auf den Begriff Leben, ist dasselbe also kein Schein, so zwingt die auch in der Dogmatik

Digitized by Google

unerläßliche philosophisch-logische Betrachtung, diesem Leben eine Verwandtschaft mit Gottes Leben beizumessen. Auch bibliscerseits möchte aus dem Gesichtspunkt, daß das Wort die Welt hervortrieb, der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen Gottesleben und Weltleben mit viel größerer Stärke hervorgehen, als man sich vielfach gegenwärtig macht. Wenn nun also das Weltleben eine Derivation aus dem Urleben fordert, andererseits jenes eine unbestimmbar viel niedrigere Potenz darstellt, als dieses, und nun doch nicht angenommen werden kann, daß Gott sein Gottesleben depotenzirt, also gewissermaßen verschlechtert, verwässert habe, so dürfen wir uns eben an einer Antinomie nicht ärgern, es sei denn, daß wir den Gedbnken einer Fülle von Lebensstufen in Gott wagen sollten, welche den einzelnen νοηματα des in Gott von Ewigkeit her vorhandenen κοσμος νοητος anhafteten. Aber auch der Emanationsgedanke ist doch angesichts der Lehre, daß dem Menschen der eigene Geist Gottes eingehaucht sei, nicht ganz fernzuhalten. Gott schafft nicht seinen Geist im Menschen, er gibt ihn und begründet damit ein substantielles Band, eine wesenhafte Verwandtschaft. —

Diese Gotteslehre hat uns also eine ähnliche Abneigung gegen alle substantielle Vorstellungen beim Gottesbegriff, gegen alle Gedanken von physischen Eigenschaften und Kräften gezeigt, wie wir sie in der Christologie gefunden. Schultz ist hierin konsequent, die Christologie erweist sich an die Gotteslehre entsprechend angeschlossen. Aber wir müssen sagen, beidemal läßt uns die eigenthümliche, einseitig moralisirende Sublimation des Göttlichen ernstlich unbefriedigt.

Kehren wir zur Christologie zurück, so versteht sich, daß, da Christus nur eine gewordene, ethische Gottheit besitzt, die Präexistenz fortfallen muß. Schultz will durchaus nicht läugnen, daß sich bei Paulus, Johannes und dem Verfasser des Hebräerbriefs die Lehre von der persönlichen Präexistenz vorfinde und nicht anders deuten lasse. Indeß gehöre ja die Präexistenz nicht zu dem, was von Christo als unserem Haupt auf uns übergehen könne, sie falle nicht in unsere Erfahrung, sei also auch nicht von religiöser Bedeutung. Sie wäre mithin nur auf die Auctorität der biblischen Schriftsteller, welche diesen Gedanken vorgetragen,

Digitized by Google

anzunehmen. Nun lasse sich aber nicht verkennen, daß diese Lehre, wenn sie gleich auch mit alttestamentlichen Motiven Verbindung zeige, doch vorzüglich auf der Abhängigkeit von antikem, besonders platonisch-stoisch-helleniſtischem Realismus beruhe, demgemäß alle geistigen Mächte — hier also wäre der ewige Offenbarungswille Gottes die bezügliche geistige Macht — sich zum Bilde eines persönlich wirkenden Wesens gestalten. Diesem antiken Realismus wird von Schultz als gleich berechtigte, bezw. überlegene Instanz unsere anders gestimmte, nämlich nüchtern gewordene Weltanschauung gegenübergestellt. — Ließe sich denn aber nicht auch hier an das Wort denken: si duo faciunt idem, non est idem? Ließe sich nicht sagen, daß die Aneignung einer solchen Vorstellung durch einen Apostel und ihre Anwendung auf Christum sie gegenüber und trotz aller anderwärtigen Unrichtigkeit und bloß poetischer Bedeutung — für diesen Fall als wahr sanctionire? Ist dieser Vorschlag, der freilich auf ernstlich offenbarungs- und inspirationsgläubigem Standpunkt beruht, so gar unanhörbar? Schultz sagt, indem Paulus den Präexistenz-Gedanken zum Vorschein bringe, verfolge er durchaus keine eigentliche Lehrabsicht. Dieser Gedanke sei nur en passant gebildet, als Hilfsbegriff aus den metaphysischen Voraussetzungen und der theologischen Bildung des Apostels mit keineswegs feierlicher Betonung aufgenommen. Er gehöre demnach dem eigentlichen Glauben des Apostels nicht an. Aber ist denn ein Hilfsbegriff, mit dem, wie Schultz sagt, Paulus seinem Glauben an den göttlichen Inhalt der Persönlichkeit Jesu den nöthigen theologischen Zusammenhang gibt, etwas so Untergeordnetes, Prekäres, für uns Unverbindliches? Gegenüber von Paulus wird bei Johannes zugegeben, daß für ihn der Präexistenzgedanke viel wichtiger und fundamentaler sei. Hier aber wird nun gesagt, man könne sich unmöglich in die Abhängigkeit von einem einzelnen Apostel und dem kleinen Kreise von Gleichdenkenden in den urchristlichen Gemeinden begeben wollen. Sowohl die eigenthümliche Isolirung des Johannes und die sichere Kleinsetzung des Kreises der Gleichdenkenden, als auch die Losreißung von der Auctorität sei es auch nur des einen Johannes, ist doch recht bedenklich. Es handelt sich doch um drei apostolische Auctoritäten, Paulus, Johannes und den Verfasser des Hebräerbriefs.

Digitized by Google

Und wenn Schultz sagt, daß Ausdrücke wie Gal. 4, 4 sich allerdings viel natürlicher verstehen unter Zugrundlegung des Präexistenz-Gedankens, so tönen auch aus Reden des synoptischen Christus, z. B. aus Marc. 12, 6 Präexistenzanklänge hervor. Wie klein, wie nicht zu berücksichtigend klein ist ferner jenes Häuflein Gleichdenkender gewesen? Und ist es auch wirklich nur ziemlich klein gewesen, verdiente nicht das kleinere Häuflein der nach Tiefe und Umfang der Erkenntniß vorgeschritteneren Christen volleren Anschluß als der größere Haufe derjenigen, die nur mit dem geschichtlich sichtbaren Mittelstück der Christologie, mit ihrem nächstverständlichen, irdisch geschichtlichen Theil samt dem eschatologischen Anhang vertraut waren? Ebenso möchte man fragen: soll man denn — auf dem Boden des biblischen Gemeindeglaubens und gemeindlichen Bibelglaubens — mit einem unentwickelteren apostolischen Lehrtropus, bei dem sich erst noch fragen läßt, ob nicht das Unentwickelte nur das eben nicht Ausgesprochene sein könnte, gegen einen volleren und reicheren streiten, darf und soll man nicht diesen letzteren an den ersteren an- und auf ihn aufbauen? Uns will es vorkommen, als ob eine Harmonistik wie der evangelischen Berichte, so der apostolischen Lehrtropen eine mindestens so wichtige Aufgabe der Wissenschaft bildete, wie die Abgrenzung und Hervorhebung des Besonderen in positiver und negativer Beziehung. Ganz merkwürdig ist, wie Schultz sich doch wieder der Auctorität dieses biblischen und in besonderem Maß johanneischen Präexistenzgedankens nicht ohne Weiteres entwinden kann, wenn er sagt, die johanneische Fundamentirung der Christologie mit der Logoslehre und die Präexistenzlehre bilde jedenfalls die Grenze, innerhalb welcher sich die christliche Anschauung ergehen müsse und die sie nicht überschreiten dürfe, wenn sie nicht in die Speculation heidnischer Gnosis sich verlieren wolle. Warum soll man also nicht unangefochten auf dieses weiter bemessene Areal bauen, dasselbe bis zur bezeichneten Grenze ganz überbauen dürfen? Und welch eigenthümliches Verbot, den terminus ad quem nicht zum terminus a quo machen, d. h. nicht synthetisch mit dem ewigen Gottessohn beginnen zu sollen? Höchstens ist dem Dogmatiker Vorsicht, Bescheidung, Zurückhaltung vor allzukühnen Versuchen der Auswickelung dessen zu empfehlen,

Digitized by Google

was großentheils Mysterium bleiben muß. Item, die Präexistenz in biblischer Form und orthodoxem Lehrverstand erscheint Schultz als ein Werturteil in der verfehlten metaphorischen Form eines Urteils über den Ursprung, als eine theologische Verdichtung des Glaubens an die ewige Bedeutung Christi als des Weltzieles in Gottes Schöpfergedanken. Sofern der volle Offenbarungs-Wille — das Wort Gottes in Jesu hervorgetreten sei, habe allerdings das, was mit dem Herrn in die Welt kam, eine reale, wie Christus selbst (nicht Jesus), der persönliche Träger dieses Prinzips eine ideale Präexistenz in Gott.

Bei Annahme der Präexistenz würde sich das Wunder der übernatürlichen Geburt mit Nothwendigkeit ergeben. Ist schon eine Person da und soll dieselbe nun in die irdische Lebensform eintreten, so läßt es sich viel eher denken, daß sich dieselbe behufs der Zubereitung der für die Eingliederung in die Menschheit und als Grundlage einer regelrechten menschlichen Lebensentwicklung nothwendigen kindlichen Lebensformation nur den spinnenden und bildenden Kräften eines menschlichen Mutterschooßes anvertraut, als daß auch diesenfalls männliche und weibliche Kraft gemeinsam thätig gewesen wären. Hievon müßte ja die Folge diese sein, daß der aus der Auseinandersetzung der beiderseitigen leiblich-seelischen Kräfte realisirte Personenkern entweder ausgelöscht oder, was zu nestorianisirenden Consequenzen führen würde, erhalten gedacht werden müßte. Allerdings auch von Seiten der Mutter droht dem in ihr Leben eingebetteten Personenkern des Gottessohns erbsündliche Ansteckung; aber es muß hier eben der unserm Standpunkt zugeschobene Gedanke wirklich angenommen werden, daß die heilige Geisteskraft in dem gottessohnlichen Personenkern sich abstoßend gegen alles verhalten haben müsse, was als Erbfehler aus der Mutter in den Sohn mit übergehen wollte (vrgl. Luther und Schleiermacher).

So gut sich nun der Gedanke der übernatürlichen Geburt Christi an die Lehre von seiner persönlichen Präexistenz anschließt, so muß doch offen gestanden werden, daß die beides nach der Schrift annehmende orthodoxe Lehre eine schwere crux dahinträgt, so zwar, daß sie wenig Aussicht hat, dieser crux jemals entledigt zu werden oder auch nur sie wesentlich erleichtert zu sehen.

Digitized by Google

Diese crux heißt die Kenose. Wird persönliche Präexistenz in ewiger Gottessohnschaft festgehalten, so ist ohne Fall in Nestorianismus oder Doketismus der Kenose nun einmal nicht auszuweichen. Wir sind nicht überrascht, Schultz sich in der stärksten Weise gegen jeden Gedanken der Kenosis erklären zu sehen, welche an der Grundkrankheit heidnischen Denkens, der Verendlichung des Unendlichen leide, — wenn uns auch die Sprache Schultzens bisweilen peinlich berührt. So, wenn er sagt: Das Weltlichwerden eines göttlichen Sonderwesens, wie die consequenteren Kenotiker sich denken, sein Eingehen in die Zustände und Leiden des weltlichen Daseins in Geburt, Schlaf und Tod wird ja auf die Phantasie der allezeit heidnisch gerichteten Massen seinen Eindruck nicht verfehlen. Es mag sich die alte religiöse Leidenschaft daran entzünden, mit welcher die Weiber den Thammuz beweinten Ezech. 8, 14 und die bachantische Menge um den Tod des Götterlieblings klagte und seine Auferstehung jauchzend begrüßte." Es ist wahr, die sich aus der Kenose ergebende Metaphysik ist eine unerhörte. Aber die crux kenotischer Lehrfassung wird auch durch die moralische Erwägung so drückend, ob denn ein fertig gutes Wesen wirklich sich möchte in einen Zustand subjectiver Unfertigkeit und der zumaligen Umgebung mit allerlei schwerster Versuchung einlassen dürfen, also daß es muß fraglich erscheinen können, ob die vormalige sittliche Vollendung wieder gewonnen und nicht vielmehr die sittliche Güte verloren wird. Denn Christi Versuchungen waren doch reale, ernsthafte, also unter der Möglichkeit des Selbst- und Freiheitsverlusts und der Zweckverfehlung eintretende und verlaufende. Für diejenige Theologie, deren Interesse nicht so sehr darauf steht, sich einen unbeklommenen philosophischen Athem zu verschaffen als vielmehr ein gut biblisches Gewissen zu bewahren, wird diese crux nicht gegen die Kenose entscheidend sein dürfen. Es ist uns indeß verwunderlich und bedenklich, bei der z. B. in Württemberg großen Verbreitung, welcher sich der kenotische Standpunkt im Stillen bei Hoch und Nieder erfreut, so wenig öffentlichen wissenschaftlichen Versuchen zu begegnen, diese Theorie mit neuen Gedanken zu stützen. Darum bleibt uns Geß als Mann und zugleich Märtyrer der dogmatischen Entschlossenheit und Offenherzigkeit überaus ehrwürdig,

Digitized by Google

nicht bloß merkwürdig. Sollte es vom kenotischen Standpunkt zu neuen Versuchen und Vorstößen kommen, so würde wohl im allgemeinen nach einer gelungeneren Begränzung des mysteriösen und des erklärbaren Gebiets zu streben, und im besondern das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen in Person und Geist des Menschen, wie des Bewußten und Unbewußten darin mit höchster Eindringlichkeit und Sorgfalt zu behandeln sein.

Wenden wir uns wieder nach Schultz um, so erscheint ihm das Aufkommen der Lehre von Christi übernatürlicher Geburt rein bloß durch das falsch verstandene Interesse bedingt, die Sündlosigkeit Jesu sicher zu stellen. Der Glaube an die übernatürliche Geburt wird allerdings schon der ältesten christlichen Gemeinde zuerkannt. Indeß sei er doch nicht das Allerälteste, was die Geschlechtsregister beweisen, welche die Geschlechtsreihe Jesu beidemal auf Joseph begründen. Auch polemisire sogar das Evangel. Johannis (1, 13) offenbar gegen diese der abergläubisch entarteten Geistesrichtung der apokryphischen Evangelien zeitlich und inhaltlich nahe stehende Vorstellung, welche im Ungeschmack jener Zeit und im Styl der Legende das fleischlich verstehe und ausmale, was geistlich (vergl. Gal. 4, 29) zu nehmen sei. Ein solches Naturwunder, das sittliche Vollkommenheit begründen solle, müßte uns ganz gleichgiltig lassen, und Christi so gewonnene scheinbare Erhabenheit hielte in Wahrheit den Vergleich mit den Kämpfen und Siegen selbst sündiger Menschen nicht aus. Indeß sei es in sich selbst ein ganz unglückliches Wunder. Es sei einmal nicht nothwendig; denn ein Naturvorgang, hier also das Zusammentreten der gewöhnlichen Ursachen einer menschlichen Geburt, sei als solcher und in seinen Naturwirkungen immer gut. Dieses Wunder sei ferner nicht genügend, da so, wie es dargestellt, gegen die sündlichen Beeinflussungen des empfangenen Kindes durch die Strömungen des mütterlichen Lebens für keine Schutzwehr gesorgt sei, welches ja zudem nach der Anschauung der Schrift die Sinnlichkeit verglichen mit der männlichen Natur in stärkerer Potenz in sich trage. Drittens sei die Form dieses Wunders dem Glauben nicht entsprechend, denn nach dem Glauben wirke Gott nicht in der Weise einer weltlichen Ursache und könne sein Wirken nicht mit dem Wirken des Weltlichen collidiren.

Digitized by Google

Endlich komme unser Glaube an Christus in Gefahr, sofern die beispiellose Anknüpfung seines Lebens an die schon vorhandene Menschheit seiner Erscheinung etwas Doketisches gebe. — Was den ersten Einwand betrifft, so begegnet uns hier eine unannehmbar harmlose Anschauung von der Erbsünde. Was wir dem zweiten gegenüber sagen und zugeben, ist weiter oben schon ausgesprochen. Der dritte erscheint uns künstlich und willkürlich, und nach der Consequenz des vierten müßte auch die Menschheit Adams und der Eva für doketisch erklärt werden. — Schultz fährt fort, die Entstehungsform dürfe bei Christo nicht wesentlich von der jeder andern verschieden gedacht werden. Allerdings müssen wir das Geheimniß der göttlichen Schöpfung und Offenbarung schon mit dem Werden Christi verknüpfen, nicht erst in den Lauf seines Lebens verlegen. Gott habe in Jesu einen Originalmenschen kraft seiner göttlichen Zwecke einfach hervorrufen können, habe durch die Schöpfermacht seines Geistes dem ewigen Liebesgedanken das zu seiner letzten und höchsten Verwirklichung taugliche Organ, das durch einzigartige Empfänglichkeit für alle Fülle des Geistes ausgezeichnete Gefäß bereitet. So einzigartig dem Maß und dem Zweck nach diese Begabung aber auch gewesen, so halte sie sich doch in vollkommener Analogie mit dem, was bei der Zubereitung jeder menschlichen Persönlichkeit und namentlich bei jeder hervorragenden Ausrüstung für das Reich Gottes auch geschehe. Nicht nur aber eine gewaltige Stärke des Geistes, im besonderen des Sinnes für die Angelegenheiten der Religion sei vorauszusetzen, sondern allerdings auch der Ausschluß aller tyrannischen Steigerung der Naturtriebe, das unmittelbare Vorhandensein günstiger, d. h. gesunder und einfacher Triebe. So ausgerüstet, dabei, was für das Aufbrechen der Blüte der Menschheit mitanzunehmen sei, durch die günstigsten Einflüsse aller Art in seiner Umgebung gereizt und gefördert, sei Jesus aufgewachsen; sein Lernen auf dem ganzen Gebiet seines göttlichen Berufes sei mehr ein Erwachen des Eigenthümlichen als ein Aneignen des Fremden gewesen; nicht bloß religiös Verkümmertes und Verzerrtes sei von ihm abgeglitten, sondern auch mit der Gesetzesreligion habe in seinem inneren Leben sich kein rechter Zusammenhang bilden können; seine Seele sei von dem elementaren Gefühl der Gotteskindschaft

Digitized by Google

bestimmt gewesen, bis am Ende der göttliche Zweck mit der Welt vollkommen vernünftig erkannt, demselben in wahrer Frömmigkeit alle Hingabe geleistet worden sei, und jenes Gefühl sich zum Bewußtsein der Gottessohnschaft und des Christusberufs ausgewachsen habe. Erkundigen wir uns, nachdem wir diese schöne Zeichnung dankbarst betrachtet, noch nach den näheren Erklärungen von Schultz in Betreff der genauen Frage nach der Sündlosigkeit Jesu, so gefällt Schultz dieser Titel ebenso wie der von Schleiermacher aufgebrachte der wesentlichen Unsündlichkeit nur schlecht. Er sei viel zu negativ gehalten. Dem Willen Gottes widerspreche auch derjenige nicht, der ein gewöhnliches Lebenswerk im Geiste des Gottesreichs vollbringe. Dasjenige, was als auszeichnende und unterscheidende Aussage von Christo im Gegensatz zu der sündigen Menschheit auszusprechen sei, müsse vielmehr die sittlich-religiöse Vollkommenheit sein, die sich in der dauernden und erschöpfenden Vollbringung des höchsten Willens Gottes bewähre. Geschichtlich sei die Sündlosigkeit, die Thatsache, daß Christus niemals geirrt und gefehlt, nicht nachweisbar. In das verborgene Leben eines Menschen dringe keine menschliche Forschung. Es sei uns zwar von der nächsten Umgebung Christi Bericht über sein Leben gegeben, aber doch nur über seine letzten Lebensjahre, und die Berichterstatter hatten nicht als strengprüfende, unparteiische Zeugen, sondern mit religiöser Verehrung zugeschaut. Auch der Schluß, den man häufig aus dem Erlöserbewußtsein Jesu auf die vollkommene Sündenfreiheit seiner früheren Jahre mache, sei nicht zutreffend. Die geschichtliche Betrachtungsweise könne hiegegen einwenden, daß das Unternehmen Jesu nichts weiter als ein gutes Gewissen voraussetze, ein gutes Gewissen des Mannes aber kein Beweis dafür sei, daß nicht das Kind oder der werdende Jüngling in einzelnen Fällen hinter dem höchsten Maßstab des Ideals zurückgeblieben sei. Denn Jesus habe in einem Volke gelebt, für welches weder das gute Gewissen, noch das Christusideal mit Sündlosigkeit verbunden gewesen sei, weil der Glaube an die Gnade Gottes allem Bewußtsein Gott gegenüber zu Grunde gelegen sei. In einem solchen Volk aber hätte ein zeitweiliges Zurückbleiben hinter den höchsten sittlichen Ansprüchen keineswegs Narben im Gewissen hinterlassen müssen, welche die

Digitized by Google

Uebernahme des Christuswerks unmöglich gemacht hätten. Und für die rein geschichtliche Anschauung würde sogar die Erinnerung daran, daß Jesus die Taufe durch Johannes über sich genommen, eher dafür sprechen, daß auch er die Möglichkeit solcher Abweichungen für sich anerkannt und mit ihr in seinem Bewußtsein Gott gegenüber abgerechnet hätte. Das allerdings werde auch die geschichtliche Betrachtung zweifellos finden, daß Thatsünden, welche auch nach dem Maßstab des Urteils seiner Umgebung als solche gegolten und Jesum zu den Sündern gestellt hätten, bei ihm nicht wohl angenommen werden können. Denn dann hätten schwerlich die Zeugen seiner Kindheit ihn später als ihren Herrn verehrt. Aber wer überhaupt wisse, um was es sich hier handle, der werde die Tragweite dieses Ergebnisses nicht überschätzen und es nicht mit der Behauptung einer geschichtlich nachweisbaren Sündlosigkeit verwechseln. Von Seiten der Geschichtswissenschaft könne man nur sagen: es ist uns nichts überliefert, was uns hinderte, ihm vollkommene Sündlosigkeit zuzuschreiben. In seinem öffentlichen Leben könne nichts geschehen sein, was seine Feinde berechtigt hätte, ihm Sünde vorzuwerfen, und seine Jünger gehindert hätte, ihren Herrn in ihm zu sehen. Und in seinem früheren Leben könne weder solche Sünde vorausgesetzt werden, welche seinen nächsten Angehörigen den Glauben an ihn unmöglich gemacht, noch solches Sündenbewußtsein, welches das gute Gewissen zum Christusberuf ausgeschlossen hätte. Es lasse sich auf Grund seines Lebenswerkes sagen und das sei die Hauptsache: non peccavit, und zu denken sei der Fluß seines heiligen Lebens so, daß das sinnlich-selbstische Triebleben, das auch in ihm gewesen und mit seinen Motiven anklopfte, fort und fort von dem viel stärkeren Drang der höheren Motive überwogen und daran gehindert wurde, es zu Thaten zu bringen.

An dieser wiederum an allerlei Schönheiten und Feinheiten reichen Darstellung Schultzens wird man jedenfalls so viel anerkennen, daß die Schwachheit des Fleisches Christi auch mit Versuchlichkeit und Reizbarkeit in der beschriebenen Weise verbunden war, daß das Leiden oft genug abstoßend, das fügsame Dulden der gottverhängten Widrigkeiten abschreckend gefunden, und deßwegen dem göttlichen Willen nicht immer unmittelbares, urplötz-

Digitized by Google

liches Entgegenkommen geleistet werden mochte. Zwischen dem, was als göttlicher Wink erkannt wurde und zwischen seiner Befolgung mochten in einer unbestimmbaren Zahl von Fällen Augenblicke des Zagens liegen, und solches Zagen enthält ein Moment der Entfernung, bei Jesu übrigens nur in Form der Spannung eines elastischen Bandes, das seinen Willen mit dem des Vaters verband, nicht der Eröffnung einer Kluft zwischen diesem und jenem. Bedenklicher sind die Bemerkungen Schultzens in Betreff der Taufe Christi. Denn wenn Christus Sünde in sich erkannte, so tritt zugleich die Wahrscheinlichkeit hervor, daß diese Erkenntniß durch die bußerzeugende Predigt des Johannes in der vorhandenen Stärke erst auch aufgeweckt worden sein könnte; dann aber wäre wohl in der nachfolgenden Einsamkeit die Buße die tonangebende Stimmung geblieben, und hätte sich nur schwerlich der Entschluß zur sofortigen Uebernahme des messianischen Berufs bilden können; wie Jesus, auf Eine Linie mit den übrigen Täuflingen des Johannes, wenngleich an die äußerste Rechte derselben gestellt, auch seinerseits gleich diesen sein Angesicht einem andern als kommendem Messias hätte zuwenden müssen. Hätte aber der Herr nur in Betreff der Möglichkeit vorgekommener Sünden mit dem Vater abgerechnet, so klingt das freilich für seinen bisherigen Wandel recht günstig. Aber dieser Satz wird doch auch wieder gefährlich, indem dem sittlichen Selbstbewußtsein Christi ja fast die volle Klarheit zu mangeln scheint, welche sowohl für seinen Erlöserberuf nothwendig, als auch bei der Annahme so außerordentlich starker Empfänglichkeit für den Wink des heiligen Gottes von frühester Jugend an natürlich war.

Noch stoßen wir im Zusammenhang der vorhin wieder gegebenen Ausführungen Schultzens auf einige Sätze, die wir nicht ohne Bezweiflung lassen möchten. Es ist wieder die Abneigung gegen den Gedanken einer wunderbaren physischen Ausstattung Christi, wenn Schultz sagt, Christus habe die Ausrüstung zu prophetischer Thätigkeit und die Gabe persönlicher Macht über die Gemüther gehabt, wozu unter den damaligen Verhältnissen ohne Zweifel auch eine Wunder hervorrufende Energie des Willens und Glaubens gehört habe. Nur einen mächtigen

Digitized by Google

Glauben in Christo zu denken, würde mehr darauf führen, daß diesem Glauben zulieb und zur Bestätigung der Vater Wunder gethan. Der Wille aber mag noch so stark sein: ut desint vires —, so weckt er nie und nimmer einen Todten auf. — Ebensowenig können wir den weitgehenden Dahinstellungen der Richtigkeit von Jesu „Dogmatik und Ethik", der bedeutenden Beschneidung seiner Irrthumslosigkeit, welche Schultz sich getraut, unsererseits beipflichten. Die Ansichten Christi über Engel und Teufel sollen nicht unumstößlich sein. Da dürften wir denn auf das, was Christus von den Engeln sagt, und darauf, daß er überhaupt von Engeln redet, die Worte Joh. 3, 11 und 12 nicht erstrecken. Es wäre aber doch nicht unbedenklich, wenn Christus nicht durch untrügliches Schauen und durch wirkliches Spüren des bezüglichen Rapports, sondern bloß durch die Schönheit einer Phantasiemeinung veranlaßt wäre, für wesentliche Offenbarungs- und Reichswerke, zu denen er die göttliche Bestimmung und Kraftunterlage in sich fühlt, wie z. B. für sein künftiges Richten der Menschheit die Mitthätigkeit der Engel in so nahe Beziehung zu seinem eigenen Thun zu setzen. Was aber die Dämonen betrifft, so wäre unter der Schultz'schen Voraussetzung Jesus in seinem bitter ernsten Zielen auf eine persönliche Macht bei seinen Besessenheitsheilungen einer gewesen, der in die Luft streichet. In der That: ist der Engel- wie der Teufelsglaube phantastisch und nimmt das Bewußtsein Christi so rückhaltslos vollen Theil daran, so beschleicht uns eine Befangenheit und unwillkürliche Sorge, wenn dieses Bewußtsein in den höchsten Beziehungen doch eine vollkommen ungetrübte Wahrheitsquelle sein soll. Bezüglich der Teufelslehre möchten wir noch bemerken, daß, wenn sie keinen Grund hätte, Jesus als der Befreier von allem nicht seinsollenden Druck der unsichtbaren Welt, sie nicht bloß nicht annehmen, sondern geradezu hätte umstoßen sollen.

Im Rückblick auf dasjenige, was wir uns seither aus der Schultz'schen Christologie vergegenwärtigt haben, gelingt es uns nicht, anzuerkennen, daß eine genügende Grundlage dargeboten worden wäre, welche eine ernsthafte und eigentliche Gottheit Christi zu tragen und sichern vermöchte. Noch aber haben wir eine belangreiche Beziehung nicht näher betrachtet, welche den

Digitized by Google

Dienst der Begründung der Gottheit Christi ganz wesentlich leisten zu sollen scheint, es ist die Verbindung Christi mit seiner Gemeine, die unvergängliche und unentbehrliche Bedeutung Christi für die subjektive Heilsverwirklichung. Zwar wenn Schultz erklärt, Christus könne nicht von der Offenbarung der göttlichen Weltzwecke getrennt werden, weil diese Offenbarung eben eine durch und durch persönliche sei, weil Christus mit dem Vorhandensein dieser Zwecke sich so vollständig decke, wie die wirkende Persönlichkeit des Herrschers mit den Staatsfunktionen, so würde dies zunächst nur so viel beweisen, daß es ein Unrecht wäre, den, der sich so ganz mit seinem Amt identificirt hat, in Vergessenheit bringen zu wollen, oder daß es eine Unmöglichkeit sei, bei der Vergegenwärtigung der göttlichen Zwecke, deren ergreifende Macht in der Menschheit die christliche Gemeinde hervorgerufen, an Christo vorbeizusehen. Die Begründung der ausschlaggebenden Bedeutung Christi wird erst mit dem Satz erreicht, daß allein Christus in seiner lebendig vergegenwärtigten Persönlichkeit die erforderlichen, zum Heil führenden Eindrücke wirke. Die bloße Vergegenwärtigung der in der christlichen Gemeinde umlaufenden idealen Gedanken würde also dem weltlich und selbstisch dahinlebenden Herzen keinen elektrischen Schlag von der erforderlichen Stärke versetzen können. Auch die Umschau über das von der christlichen Gemeine gewirkte Leben führe durchaus nicht zum gleichen Eindruck, wie der Hinblick auf Christum. Denn die Gemeine bringe selbst in ihrer (empirischen) Gesamtheit eine solche Ausprägung der göttlichen Zweckgedanken nicht zu Stande, wie sie an Christo gefunden werde. Sich durch den Eindruck, den ein Anderer von Christo gewonnen, anregen zu lassen, ersetze auch im besten Fall die Aneignung eines eigenen unmittelbaren Eindrucks von Christo nicht. Denn auch im besten Menschen mische sich der von Christo empfangene Eindruck mit schon vorhandenen andern Eindrücken, eine Mischung, die immer auch in irgend welchem Maß eine Schwächung und Trübung jenes Eindruckes sei. Es ist sonach ein Rückgang auf die Persönlichkeit Christi gefordert. Daneben sagt übrigens Schultz, das einzelne Glied der Gemeine fühle seine eigenthümlichen Erfahrungen von Seligkeit und Gottesbewußtsein zunächst durch die Thatsachen des

Digitized by Google

Reiches Gottes und des in ihm offenbarten Liebeswillens Gottes bestimmt, nicht durch persönliche Eindrücke Jesu. Hievon geben wir das „zunächst" zu. Wohl auch noch die Ableitung des Gottesbewußtseins aus demjenigen, was den Einzelnen als geistliche Atmosphäre, als Ideenleben des Reiches Gottes objektiv umgibt. Dagegen die Seligkeit getrauen wir uns in dem Einzelnen nicht eher vorauszusetzen, ehe er ein persönliches Verhältniß mit Jesu eingeleitet hat, ehe er sich dem Bild Jesu in persönlichem und durch ächte Empfänglichkeit in seiner Richtigkeit verbürgtem Eindruck unmittelbar gegenüber befindet. Zwar werden ja auch die Motive und Zwecke des Reiches Gottes einigen Einfluß auf sein Handeln erreichen und dasselbe gewiß oft in annähernd christlicher Weise bestimmen, so daß er die Freude und Erhebung ächt christlicher Verhaltungsweisen, etwa als selbst- und anspruchsloser Wohlthäter der Armen, oder als gelassener Dulder von Beleidigung verschmecken kann. Aber Seligkeit im vollen Sinn des Wortes erscheint ohne das persönliche Vordringen vor das lebendige Bild Christi nicht möglich. Und nicht bloß die volle ist die eben angenommene Seligkeit noch nicht; sondern überhaupt nicht jene spezifisch evangelische Seligkeit, um welche es sich in der berühmten Seligkeitsfrage der Reformation handelt, und welche nicht sittlich erzeugt, sondern religiös gewonnen wird. Wir können den Eindruck nicht verbergen, daß Schultz, wo er von der Seligkeit des Christenthums redet, uns nicht in unmißverständlicher Strenge überall den evangelischen Gedanken zu wahren scheint, daß die Seligkeit nicht auf der Aufnahme höherer und höchster Zwecke in den Willen beruht und nicht in dem Bewußtsein besteht, sittlich nun richtig daran zu sein, die richtige sittliche Bahn gefunden zu haben, sondern in dem Herzhaben zur Gnade Gottes, wenngleich ja freilich ein Mensch diese Gnade nie erlangen, ja selbst nicht begehren kann, der nicht auch schon das sittliche Interesse hat, gerecht und heilig zu werden.

Wenn nun also die Persönlichkeit Christi zur Erlangung der Eindrücke, welche das christliche Zweckleben in einzigartiger Weise anregen, gegenüber dem einzelnen Subject in Vorschein treten und im Vorschein bleiben muß; wenn die geoffenbarten Zwecke nur dann, wenn sie an den Ring des persönlichen Lebens

Digitized by Google

Christi gefaßt sind und aus seinem beredten Auge uns anschauen, ihren ganzen herzüberwindenden Zauber äußern können, — so fragt es sich jetzt: ist die Rede vom fortgehenden Wirken der Persönlichkeit Christi streng eigentlich zu verstehen? Haben wir nicht bloß eben an das Bild Christi und weiter nichts zu denken? Ist die Wirkung Christi auf uns nur das höchste Maß dessen, was Vorstellungen, ideale Vergegenwärtigungen leisten können, indem sie den Willen anstoßen und erregen, oder wirkt die, ihren eigenen Lebensprozeß fortsetzende, reallebendige Persönlichkeit Christi auch heute noch selbst auf uns?

Wir müssen uns hier nach den Bemerkungen Schultzens über die Verklärung Christi erkundigen. Er sagt, obgleich die Herrlichkeit der Gottheit Christi schon aus allem Thun und Leiden des irdischen Menschen als der wahre Inhalt seines Lebens uns entgegenleuchtete, so sei eben doch die zeitliche Erscheinung, die σαρξ αμαρτιας, der Persönlichkeit Christi unangemessen und für die ungehinderte Offenbarung Gottes ungeeignet gewesen. Die σαρξ αμαρτιας hätte abgethan werden müssen. Hienach sei Christus rein und ausschließlich Geist geworden, und dieses Geistsein sei die das wahre Wesen seiner Persönlichkeit zum rechten Ausdruck bringende Daseinsform, die volle Erscheinung seiner Gottheit. Als Geist nehme er in seliger Gemeinschaft seines Vaters eine durch Welt und Zeit ungehemmte Herrscherstellung ein, welche darin bestehe, daß er den Seinen den Geist mittheile und den Gotteszweck des Reiches des Guten allmächtig fördere.

Diese vollklingenden Sätze möchten uns befriedigen, wenngleich das auf Grund einer leiblich gedachten Auferstehung prinzipiell mit aller Entschiedenheit festzuhaltende, wenngleich aus unsern Erfahrungsmitteln nicht recht vorstellbare Moment der menschlich leiblichen Fortbestimmtheit auch seines verklärten und verklärtesten Zustandes von der Geistigkeit desselben verdeckt erscheint. Schultz bleibt sich indeß darin nicht gleich, die Verklärung auf die Auferstehung aufzubauen, sondern sagt mit sichtlich stärkerem Interesse, daß eigentlich der Tod die Verklärung sei. Im Kreuzestod Christi zeige sich Gottes Leben in seiner ganzen überweltlichen und weltüberwindenden Art. Damit wäre die Verklärung, die wir doch als eine physische, wenngleich ethisch

Digitized by Google

bedingte und durchaus ethisch verwendete, zu fassen haben, wieder selbst in's Ethische ausgebogen. Gewiß wird allgemein mit Ev. Joh. 13, 31. in der Ankunft Christi auf der letzten höchsten Gehorsamshöhe eine ethische Verklärung seiner Person erkannt werden; aber wenn wir diesen Titel für die Postexistenz Christi gebrauchen, so meinen wir damit dies, daß dem heiligen Willen Christi für die Verwaltung seines in großartigem und vollgelungenem Lebenswerk auf Erden nunmehr gegründeten Reiches physische Lebens- und Thatbedingungen in überschwänglicher Verstärkung und Erweiterung zur Verfügung stehen. Nach Schultz wäre die Verklärung lediglich die Darstellung der endgiltigen Bewährtheit: nunmehr, da Jesus nichts Höheres mehr leisten kann, sowohl weil sich keine höhere Probe mehr erdenken läßt, als auch weil die letzte Gehorsamsthat mit dem irdischen Lebensende zusammenfällt und das Sündenfleisch, das ja nun abgethan ist, den Bestand des Geleisteten nicht mehr fraglich machen kann — nunmehr setzt sich Christus nicht bloß als das volle Bild dessen, was er auch sonst in seinem Wandel war, sondern auch, sofern er mit der versuchlichen Schwachheit des Fleisches auf Nimmerwiederannahme desselben fertig geworden ist, als ein neu Bild am geistigen Horizont der Menschen, am Himmel der heiligen Geschichte fest. Die Offenbarung Gottes in Christo ist vollendet, gerettet, versiegelt, unübersehbar, unvergeßlich, absolut eindrücklich gemacht. In vorstehender Paraphrase scheint uns der wirkliche Sinn der Schultz'schen Gedanken in der That gezeichnet. Wenn es Schultz buchstäblicher Ernst ist mit der allmächtigen Herrscherthätigkeit des Verklärten, so hätten nicht Wendungen gebraucht werden sollen, wie, daß nach Christi Tode die Motive und Zwecke seines Lebens in dem von ihm bestimmten Kreise der Menschheit mit der Allmacht göttlicher Motive und Zwecke fortwirken, eine Bemerkung, nach welcher die Allmacht nicht an Haupt und Hand des fortlebenden Christus, sondern eben nur an die in die Geschichte unvergeßlich eingeschriebenen Motive und Zwecke seines Lebens geknüpft zu sein, und seine Herrschaftsgemeinschaft mit dem Vater auf die ideale Concurrenz der aus dem Bild Christi quellenden Anregungen mit der ewigen Einwirkung des göttlichen Geistes auf den

Digitized by Google

menschlichen hinauszukommen scheint. Wir wären begierig, zu vernehmen, wie sich Schultz gegen denjenigen erklären würde, der es mit durchaus unverblümten, dürren Worten ausspräche, ob Christus im Jenseits verklärt sei oder nicht, das sei von durchaus keiner Bedeutung für den Fortgang seines Werkes auf Erden.

Die Verklärung bezieht sich auf das zuständliche Sein Christi in der Transcendenz. Dogmatisch fruchtbar wird dieser Begriff, indem das Transcendente transeunt gedacht, indem der Gedanke gesetzt wird, daß der Verklärte selbst in persönlichem Handeln die Geister mit seinen Zwecken und Motiven, mit dem Andenken daran, mit dem Verständniß derselben inspirirt, daß Reizungen auf unsern Geist von ihm ausgehen, aber auch aus seinem Geist lösliche Kräfte sich in unsern Geist verpflanzen; — ebenso, daß der Verklärte seine Macht dazu verwendet, die äußeren Bedingungen für den Fortgang seiner Reichszwecke in der Welt durch Zubereitung der entsprechenden Weltlage günstig zu gestalten. Den letzteren Gedanken wird Schultz nach allem nicht annehmen, vielmehr wird er das Ueberweltliche des Christenthums, die Macht Christi gerade und nur darin erblicken, daß der Christ sich in alles fügen, daß die Gemeinde auch in Hemmungen sich ächt christlich bethätigen und darum für sich selbst Fortschritte gewinnen kann. Es ist jedoch bei einem offenen Blick in's Leben nicht zu verkennen, daß ein Allzulang und Allzuviel äußeren Drucks bei Christenleuten, die in Fleisch und Blut leben und also das christliche Prinzip noch nicht in idealer Reinheit und Kräftigkeit darstellen, auch verkümmernd auf das Glaubensleben wirken kann, wie ein Zuwachs an äußeren Lebens- und Wachsthumsbedingungen der Gemeinde den Glauben stärken und begeistern mag. Auch ist daran zu erinnern, daß die Gemeinde nicht bloß die Aufgabe hat, innerlich in sich selbst zuzunehmen, sondern auch äußerlich die Welt zu umspannen, wozu, falls wir eben nicht idealistisch urteilen wollen, nicht bloß das rechte Maß von Glaube, Liebe und Hoffnung, sondern auch äußerlich gebahnte Wege und offene Thore erforderlich sind.

Was nun aber die Anschauung betrifft, daß Christus den Seinen den Geist als eine Substanz mitteile, so erkennt Schultz

Digitized by Google

derselben kein Recht zu. Es sei heidnisches Denken, zu meinen, ethisch-religiöses Leben sprieße aus der Unterlage einer naturartigen Substanz hervor. Auch werde man sich bei näherem Besinnen nicht im Ernst vorstellen wollen, daß die Gemeine sich von der nicht-christlichen Menschheit durch einen, dieser fremden Naturbesitz unterscheide. Hier bitten wir, die gegentheilige Ansicht nicht in's Grobe und Grasse zu malen und uns auf die Gegenfrage Bescheid zu geben, ob Wissen und Können in Dingen der absoluten Sittlichkeit, der justitia spiritualis identisch ist, ob Wünschen und Wollen einerseits und Vollbringen andererseits in dem genannten Betracht in glattem Zusammenhang ineinander überfließen? Wenn nicht, so bedarf es zu aller Erleuchtung des Geistes und Anregung des sittlichen Wünschens und Mögens noch der Mittheilung einer Befähigung zum Können und Vollbringen. Und diese willenlösende und willenerhebende Kraft, — warum sollen wir sie nicht Substanz heißen dürfen? Vernunft und Wille hängt ja gewiß zusammen, aber doch ist der Wille etwas anderes, als die ideenbildende und zweckſetzende Vernunft und greift er viel tiefer in den leiblichen Unterbau unsres Geisteslebens hinab, weßwegen, wenn sich die Ideen leicht und richtig bewegen mögen, der Wille seinerseits dermaßen dem Strom des Naturlebens verfallen oder in der gebundenen Route, die er unter der Herrschaft der Selbstsucht unzählige Male immer nur einwärts auf das liebe Ich eingeschlagen, festgefahren sein kann, daß eine unmittelbare Kräftigung des Willens durch etwas Willenssubstanzartiges, eine Heilung des kranken, kontrakten Willens durch die Infusion eines höheren Lebensgehaltes und Kraftbetrags noth thut. Keine Rede, daß diese Kraft in naturartiger Bewegung die heilige That von selbst hervortriebe, vielmehr muß das Ich anstehen, sich „kräftiglich neigen", ehrlich vorwärts wollen. Ist aber dieses gottvertrauende, aufrichtige Wollen da, so hat es der Herzenskündiger auf die rechte Zeit auch mit der erforderlichen Kraft zum Vollbringen versehen, also daß an die Stelle der schwankenden und immer wieder stürzenden velleitas nunmehr die siegende voluntas tritt. Wir erinnern die württembergischen Leser dieser Zeilen, welche mit uns die Vorlesungen des gestorbenen Dr. Landerer gehört haben, dieses Mannes, dessen rationaler

Digitized by Google

Supranaturalismus noch vor nicht langer Zeit zu liberal schien und jetzt schon, verglichen mit dem formell vornehmen und inhaltlich reducirten und scheuen Standpunkt der neuesten Theologie, uns wahrhaft altwürttembergisch gemahnt, an den besonderen Nachdruck, mit dem dieser Theologe auf das Naturartige der Sünde hinwies, um auf Grund hievon eine volle Erlösung im antipelagianischen Sinn zu fordern. Wird die Mittheilung eines höheren Lebens, die Vermittlung der Wiedergeburt auf dem Wege einer im Anschluß an die Verkündigung und Aufnahme der Heilspredigt erfolgenden unmittelbaren Begabung aus den Kräften der göttlichen Heiligkeit undenkbar gefunden, so ist die Erlösung nur eine Erlösung durch Idealeindrücke, durch lebensbildkräftige Offenbarung und Vorhaltung der höchsten Ideen und Willensziele. Macht sich aber bloß darauf hin der Wille aus seiner Knechtschaft heraus, gewinnt er schon dadurch die Kraft, sich in einem neuen Leben zu bewegen, dann können wir von der Sünde und dem Sündenverderben, wovon Schultz ausdrücklich nicht einläßlicher handeln will, nicht ferner in der evangelisch ernsten Weise unserer Kirche denken, wir müßten denn diese Ideen und Zwecke zu selbständigen Kraftträgern und Krafterzeugern machen, eine doch wohl phantastische Idee, zu der uns Muth und Geschmack fehlt, und welche auch Schultz trotz seiner bisweilen daran anklingenden, für das Interesse der wissenschaftlichen Deutlichkeit vielleicht zu belebten Ausdrücke nicht wohl wird vertreten wollen. Gedanken und Ideen, Ziele und Zwecke haben ja wohl, dem Auge des Geistes gegenüber gestellt und in die Empfindung eines menschlichen Herzens und Gewissens aufgenommen, einer prästabilirten Einrichtung zufolge eine gewisse, übrigens von der Freiheit des Subjects, jedenfalls von seiner Geistes- und Gemüthslage abhängige Kraft; daß aber diese Kraft allein schon zum Ziele der Wiedergeburt und der christlichen Vollkommenheit helfe, das ist es, was wir bestreiten.

Wenn nun also unser christliches Hab und Gut nur darin besteht, was wir aus dem Rückblick auf das tröstende und mahnende Bild Christi schöpfen und was wir sonst noch aus der Mitempfindung der von ihm der Menschheit gegebenen, noch heute fortzitternden Anstöße, aus der Theilnahme an den Ord-

Digitized by Google

nungen seines Reiches und aus dem sittlichen Verkehr mit den Gemeindegenossen gewinnen können, so sehen wir nicht ein, wie der Stifter der Gemeine zugleich ihr Gott sein soll.

Nach Schultz soll er ein Gott sein, mit dem der einzelnen Seele gleichwohl kein Einzelverkehr zustehe. Christum als Einzelwesen sich gegenüberstellen und in vertraulicher Weise Bezug auf ihn nehmen, sei sektenhaft sentimental und krankhaft. Es gelte, sich vor Christo, als dem Könige seines Reiches zu beugen und sich von ihm heiligen zu lassen, nicht aber ein privates Herzensverhältniß mit ihm zu beanspruchen und zu affektiren. Nun ist freilich wahr, daß das Neue Testament wenig Worte enthält, die das vertrauliche Moment in der Beziehung der Gläubigen und speziell des einzelnen Gläubigen zu Christo hervorheben. Doch finden wir in Acta 7, 59 und 2. Cor. 12, 8 direkte Wendungen an Christum mit dem Gebrauch von Ich und Du, und in privaten Angelegenheiten, wenn diese freilich auch eine Verbindung mit Interessen des Reiches Gottes zeigen. Im übrigen liegt es in der ganzen, im N. T. so reichlich und mächtig hervortretenden Mystik, mit welcher das Verhältniß der Gemeindeglieder zu Christo aufgefaßt ist, hinreichend begründet, daß bei aller Anerkennung der übergeordneten und gebietenden Stellung Christi doch auch ein allernächster Geistesverkehr von Ich zu Ich, in der Sprache des frohen Vertrauens und über die besonderen Anliegen und Schmerzen des einzelnen Christen als im Reiche Gottes zu Recht bestehend vorausgesetzt werden kann.

Schultz hält mit seinen oben erwähnten Erklärungen den Herrn von der einzelnen Seele zu entfernt und gibt ihm zu dieser eine Beziehung von einseitig gesetzlichem Schein. Und wie kann er sich auf dem fortwährend beanspruchten Gemeinestandpunkt wissen, wenn er dermaßen die Gebetsliteratur und das Kirchenlied der christlichen Gemeinde außer Acht und Wert setzt! Sollte ferner nicht eine Erscheinung wie die besondere Kraft und produktive Natur der Brüdergemeinde ein Wink der Wahrheit sein, der uns bedeutet, daß eben die Betonung und Pflege des Verhältnisses zu Christo als nicht bloß dem Einen Haupt aller oder dem König der Seelen, sondern auch als dem Freund der Herzen und jedes einzelnen Herzens insbesondere in der That mit Christo

Digitized by Google

in besonders enge Beziehung und mit seinem Leben in fruchtbaren Zusammenhang versetzt? Wehe uns, wenn wir dieses Kleinod des christlichen Religionslebens wirklich den Sekten überlassen müßten! Wie würden die Sektenhäupter sich beglückwünschen, wenn sie diese Negation seitens einer kirchlichen Dogmatik in Erfahrung brächten, wie würden wir Geistliche die Guten und Besten in unsern Gemeinden zu den Sektenleuten, z. B. den Methodisten hinübertreiben, wenn wir uns die Meinung Schultzens zu eigen machen und sie demnach auch aussprechen würden!

Den besonderen Punkt der Anbetung Christi anlangend, erklärt Schultz die letztere nicht bloß für erlaubt, sondern für geboten und für eine wesentliche Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeine. Sie sei zugleich eine Anbetung des Vaters, dessen Wille es sei, daß wir seiner eigenen Offenbarung in seinem Sohn Ehre darbringen, wie wir ja (Phil. 2.) „zur Ehre Gottes des Vaters“ unsre Kniee vor Christo beugen sollen. Aber diese Anbetung Christi gehöre nicht ins Einzelgebet des Christen, sondern sei der gottesdienstlich versammelten Gemeinde vorzubehalten; auch sei sie nicht sowohl Bittgebet, als vielmehr Doxologie. Wenn der einzelne Christ den Gebetsverkehr mit Christus statt mit Gott suchen wollte, so würde er damit bezeugen, daß die Absicht des Werkes Christi an ihm nicht in Erfüllung gegangen sei, daß er sich noch nicht als Gotteskind zu betrachten gelernt habe. Es sei immer ein Zeichen von ungesundem Christenthum, wenn der einzelne Christ, statt nach der Absicht Christi zu seinem himmlischen Vater zu beten, den Gebetsverkehr mit Christo suche. Und meistens geschehe dies so, daß Christus nicht als Offenbarung Gottes, also so, wie er allein für uns Gegenstand der Anbetung sein dürfe, angebetet werde, sondern Christus als von Gott unterschiedenes menschliches Subjekt, welchem eine sentimentale Neigung und Gefühlsrichtung, ein auf menschliche Sympathie und Schwäche rechnendes Vertrauen, kurzum eine unreligiöse Stimmung entgegentrete, die von Demut und Zuversicht der wirklichen Gottesverehrung weit abliege. Es sei derselbe Zug zur Creaturvergötterung, welcher dann noch lieber der Maria sich zuwende, in welcher ihre Verehrer noch mehr Mitleid, d. h. menschliche Schwäche eventuell Launenhaftigkeit, voraussetzen als in Christus. Es sei der heid-

Digitized by Google

nische Sinn, welchem vor der Hoheit des reinen Göttlichen bange, der sich also nicht durch Christus habe zur Kindschaft führen lassen.

Diese Polemik ist schwerlich in dieser Weise verdient und ist für den Eindruck der Schultz'schen Ausführungen gefährlich. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Anbetung Christi in vielen Fällen keine geordnete, mit dem Dienste vor Gott dem Vater vermittelte und würdige ist. Umgekehrt aber, wie will es Schultz der nach ihrem Erlöser und Versöhner, den die Verklärung nicht unpersönlich gemacht oder ferne gestellt haben darf, in Dank, Gegenliebe und Vertrauen verlangenden Seele auf dem mit ihr gemeinsamen Boden des Glaubens wehren, über die collective Anbetung hinauszugehen? Was für unerträgliche Scheidewände werden mit der Schultz'schen Unterscheidung im religiösen Leben aus- und eingezogen: in der Kirche oder überhaupt in einem in Andacht zusammenstimmenden Kreise sollen die Geister in persönlicher Anrede sich auf Christum richten dürfen, vor der Kirchenschwelle und nach Auflösung der Versammlung hat der Geist sich Schweigen aufzulegen und der Mund ein Schloß vorzunehmen! Aber ist denn nicht schon das gemeinschaftliche Anbeten im Gottesdienst ein mehrfaches Einzelanbeten? Man ordnet sich doch nicht als unpersönliches Moment einer Centralpersönlichkeit ein, die über allen schwebt, sondern aus jedem Herzen soll, wenn anders das Zusammenbeten ein rechtbeschaffenes ist, mit höchster persönlicher Energie ein Strahl der Liebe und Verehrung nach dem Angesicht Jesu Christi aufsteigen. Sehr zum Argwohn stimmt uns Schultz auch mit seinem zweiten Vorbehalt, daß nur die Doxologie erlaubt sein solle. Sollten wir wirklich falsch Zeugniß ablegen, wenn wir sagen, daß auf diese Weise das Gebet zu Christo nur als eine ideale Apostrophirung erscheint und darauf hinauskommt, daß die Gemeinde das Bild Christi vor Augen nimmt und durch gemeinsame und verlautbarte Hervorhebung seiner eindruckskräftigen Züge neue und reichliche Anregung des sittlich-religiösen Bewußtseins erstrebt? Könnte und würde diese Erregung der Herzen der in sich selbst fortlebende Christus leisten, so ist gar nicht einzusehen, warum er nicht vorher darum auch sollte gebeten werden können.

Digitized by Google

Wir erwähnen schließlich als etwas nicht Ueberraschendes, daß Schultz sich den eschatologischen Glaubenssätzen der Christologie kühl gegenüberstellt, obgleich er selbst findet, daß die eschatologische Beurteilung Christi allen Schriftstellern des neuen Testaments gemeinsam und bei einzelnen die ausschließliche sei. Dieser Beurteilung sei es eigen, auf Christum die Merkmale des Elohimbegriffs zu übertragen, also in Christi Gottheit wesentlich die Macht und Herrlichkeit gegenüber der Creatur zu erkennen, wobei der geocentrische Standpunkt der Verfasser die Frage außerhalb des Bewußtseins halte, ob Christus nur Herr der Erde oder auch gar Herr der Welt sein könne. Ohne uns in die letztere Frage an diesem Orte einzulassen, begrüßen wir unsrerseits die eschatologischen Sätze der biblischen Christologie als eine Offenbarung von höchstem Wert, welche den pneumatischen Theil der Christologie notwendig ergänzt und abschließt. Christus ist nicht bloß der Geistesherr, der ewige Vorstand seiner Gemeinde, er ist auch der Machthaber über die ganze Menschheitsentwicklung und Zielgestaltung der Geschichte. Und zwar soll dieser letztere Gesichtspunkt nicht wieder idealisirt und spiritualisirt werden. Wir können uns dem Optimismus nicht anschließen, wonach die ganze Weltentwicklung nur durch den Sauerteig der von Christo in die Welt ein für allemal eingeführten Offenbarungen vorwärts getrieben und namentlich auch zu einer dem Reich Gottes entsprechenden, dasselbe vollendenden Abschluß gebracht werden sollte. Die Welt wird sich von dem christlichen Geist berühren lassen müssen, aber großentheils nicht gewinnen lassen. Zur Sühne für die Verkennung der Herrlichkeit des Christenthums ist eine machtvolle Ueberwältigung des Weltspotts durch eine die Aeußerlichen auch äußerlich widerlegende Offenbarung nöthig; ebenso bedarf es eines solchen Zusammenbruchs der Burgen und Bollwerke des Unglaubens und Antichristenthums, damit die Gemeinde freien Athem und offene Bahn bekomme und die Bestätigung ihres Glaubens schaue, daß das Reich Gottes in allen Beziehungen und über alle Dinge die erste Macht sei. Und daß der Bringer und Stifter des Reiches Gottes rücksichtlich aller in dessen weiterer Geschichte erfolgenden Evolutionen nicht zur Disposition gestellt und nur zu einer Zuschauerrolle verurtheilt ist, daß er vielmehr

Digitized by Google

an der Spitze seines fortwachsenden Werkes bleibt, das ist ein so verständlicher Gedanke göttlicher Ethik, daß ein Zweifel hiegegen sichtlich nur auf dem Sinn beruhen kann, der nur auf das siehet, was vor Augen ist und deßhalb fragt: wie kann ein Mensch, einer, der unter uns als Mensch gewandelt ist, solche großen Dinge thun?

Wir beschränken uns auf das bisher Gegebene und Beurteilte, obgleich noch manches aus dem umfassenden Schultz'schen Werke der Mittheilung an die Leser wohl werth wäre oder auch zu weiterer Kritik reizt. Bei all' dem Schönen im Einzelnen, das wir dem Buche danken, können wir nicht anders, als unsererseits bekennen, daß wir im Ganzen unserem biblisch christlichen Bewußtsein von Schultz kein Genüge geleistet sehen, und daß, falls wir uns auf rationalistischem Standpunkt befänden, wir uns nie und nimmer bewogen sehen würden, uns zu den volllautenden Ausdrücken der dogmatischen Redeweise von Schultz zu bekehren. Welch ein Verdienst wäre es doch, wenn diejenige Theologie, welche nun einmal mit Wunder und Mysterium im vollen und einzigen Sinn, mit übernatürlichem Realismus u. s. w. nach ihrer „nüchtern gewordenen Weltanschauung" sich nicht mehr befreunden kann, auch in der dogmatischen Form volle, harte, kalte Nüchternheit und Trockenheit zeigen, auf alles, was irgend an Schminke und Perrücke gemahnt, auf alle Hyperbeln und Ueberschwänglichkeiten mit puritanischer Peinlichkeit verzichten wollte und könnte! Welche Klarheit würde da geschaffen, welches Verständniß ermöglicht, welchem Fortschritt Raum gemacht! Im Vergleich mit der metaphysischen Zaghaftigkeit und dogmatischen Substanzarmut des modernen theologischen Conservativliberalismus ist die Form seiner Kundgebungen viel zu großartig, der Ausdruck zu voll, ja selbst noch zu mystisch, ist noch viel zu viel Weihrauchsnebel vorhanden. Wir erwarten gerade von demjenigen Standpunkt nur wenig Förderung des gemeindlichen Wesens und Lebens, von dem heutzutage besonders häufig und angelegentlich auf die Gemeinde Bezug genommen und Berufung erhoben wird. Schultz fühlt sich sehr erhoben von einem Bewußtsein der Glaubensgemeinschaft mit Schleiermacher, Schweizer, Lipsius, Beyschlag, Rückert, Ritschl u. a. und freut sich, sich als

Digitized by Google

eine Stimme ansehen zu dürfen in einem sich in der Gegenwart immer reicher gestaltenden Consens evangelisch-protestantischer Theologie. Bei aller Hochachtung vor den genannten Namen, von deren Trägern, Schleiermacher weit voran, auch wir in unserem schwachen Theil schon manche Anregung und Belehrung dankbar empfangen haben, läßt uns der eben vernommene Apell an die moderne Zeugenwolke doch ziemlich kalt. Möchten wir bald auch solchen Dogmatikern begegnen, welche offen erklären, daß ihnen auch der Muth der Einsamkeit nicht fehle. Wir haben gesehen, wie der gelehrte und geistreiche Theologe, mit dem wir uns erlaubt haben, uns in diesen Blättern zu beschäftigen, sich mehrmals von einem biblischen Zeugen schied und in wichtigen Fragen selbständige Glaubensurteile bildete. Diesen Schritt vermögen wir nun einmal nicht nachzuthun; wir können als Geistliche und als Christen unsererseits einen Paulus oder ein Johannesevangelium nicht meistern. Und wenn es uns auch nicht gelingt, den gewaltigen Granit ihrer Zeugnisse schön glatt zu schleifen oder zu handlichen Bausteinen für ein geschlossenes Systemgebilde umzuwandeln, — der Consensus mit ihnen ist uns eine viel zu wichtige Sache, als daß wir denselben an einem wesentlichen Punkte verletzen möchten. Wir halten es für eine unverminderliche Aufgabe der Theologie, speciell der Dogmatik, sich in allernächster und freundlichster Fühlung mit dem klar eruirbaren Zeugniß der Apostel und mit der bibeltreuen, schriftgehorsamen Glaubensmeinung der wirklich frommen, bibellesenden, betenden, liebeseifrigen Gemeinde zu halten. Von diesem Standpunkt aus wird die Gemeinde erbaut werden können; von einem andern fürchten wir, daß er die Gemeinde sprengt und viele Glieder derselben zu den Sekten verscheucht oder ihr Glaubensleben herabbringt.

Digitized by Google

Die Möglichkeit und Verwerthung einer neuen Phase innerhalb der Theologie.

Ein kritisch-apologetisches Referat von **Dr. ph. A. Schmidt**, Pfarrer in Untertürkheim.

Es ist doch eine gewisse eigenthümliche Befriedigung, oder richtiger gesagt, eine dankenswerthe Gottesgnade, wenn man, obgleich „durch manchen sauren Tritt hindurch in's Alter dringend", unter anderem auch mit klarem Bewußtsein und persönlicher Hingebung des Aufhorchens, Mitforschens und inneren Kämpfens ein etwas längeres Stück Dogmengeschichte synchronistisch miterleben durfte, darunter zugleich seinen eigenen Standpunkt läuternd und befestigend. Wer, wie Schreiber dieser Zeilen, mit dem Anfang der vierziger Jahre Philosophie und Theologie zu studiren begann, kam noch in die volle Strömung und das heftige Andringen dort des Pantheismus, hier des Mythicismus hinein, von welchem außer einer Minorität, bei der religiöse Reminiscenzen und Bedürfnisse reagirten, mehr oder weniger ganze Promotionen, um nicht zu sagen, ganze theologische Generationen ergriffen wurden. Jetzt ist das Hegelthum ganz ausgestorben, damalige Hauptvertreter des Immanenzstandpunktes, wie Rosenkranz und E. Zeller, sind Theisten geworden u. s. w. In vielem *Einzelnen* gibt die jetzige Theologie, soweit sie nicht hermetisch sich verschließen will und kann, dem Verfasser des Lebens Jesu Recht, *im Ganzen* ist sein Standpunkt, der zuletzt ganz zum Materialismus führte, ein überwundener. Als Nachspiel und Fortsetzung, gleichfalls ein Ringen μεχρις αιματος, von dem das jüngere Geschlecht sich kaum mehr einen Begriff macht, verwickelte in manche neue innere Krisen der lange Kampf der Isagogik. Zuerst war es ein ungutes, wirres, wüstes Durcheinander der fast zügellos aufeinander platzenden kritischen Hypothesen, allmälig aber kam es durch die sich mehr abklärende und legitimirende historische Objectivität zu gewisseren Tritten, zu mehr Gleichmäßigkeit in Behandlung des Alten und Neuen Testaments, zu einem gewissen unter Unbefangenen und Urtheilsfähigen sich her-

Digitized by Google

stellenden Consensus in Hauptpunkten (z. B. über die tendenziöse Eigenart des vierten Evangeliums), also in summa zu größerer Klarheit in Kardinalfragen, zu Fixirung des eigentlichen und bleibenden Kerns, zu schiedlich-friedlichem Vermitteln, jedenfalls leidenschaftsloserer Resignation.

Daß auch die Gläubigen manches concediren mußten,[1] zeigte jederzeit indirekt am klarsten die Richtung mancher apologetischer Gegenzeugnisse. Wenn von da ab die einen auf biblischen, oft chiliastischen Conservatismus sich zurückzogen, andere sogar hinter die symbolischen Fahnen und die confessionellen Mauern sich verschanzten, die meisten aber in irgend einem Sinn Vermittlungs-Theologen geworden oder geblieben sind, also, mit Landerer (Neueste Dogmengeschichte) zu reden, eine Periode der Negation, Restauration und Reform oder Regeneration ihre Zeit gehabt und zum Ausdruck gekommen ist, scheinen nachgerade fast alle Möglichkeiten erschöpft, alle Varietäten ausgelebt zu sein.

Und doch reden wir hier — auf die Gefahr des Kopfschüttelns — von einer neuen Phase der Theologie, wenigstens der Apologetik, als einer der Beachtung werthen Thatsache? Um sogleich zu sagen, wohin wir tendiren: es handelt sich um die immer weniger zu ignorirenden, mancherlei Aufsehen erregenden eigenthümlichen Versuche neuerer Zeit, durch eingehendere Beiziehung der sogenannten mystischen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens maßgebende positive oder negative theologische Gesichtspunkte zu fixiren, um mit Bezug darauf alte Systeme umzugestalten oder auf neuen Basen neues Terrain zu gewinnen. Im Besonderen können wir bei

[1] Man denke hier als auffallende Illustration des „tempora mutantur" aus unserem Land an die (unter unseren Pietisten geradezu Anstoß erregenden) Concessionen in der neuesten Redaktion der Calwer Bibelerklärung! daß (wie O. Zöckler in der Luthardt'schen Zeitschrift tröstete) die Aufregung darüber sich gelegt habe, nachdem „angesehene Theologen zu Gunsten der Neuerungen als berechtigter und unverfänglicher das Wort ergriffen haben", wird Niemand glauben, der in diesen Bezügen unser Volk, sein Mißtrauen und die substanzielle Solidarität seines Bibelglaubens näher kennt.

Digitized by Google

der Umschau über das Hiehergehörige unterscheiden eine gnostische, eine rationalistisch-pathologische und eine biblisch-gläubige Ausprägung.

Von einer gnostischen Form darf geredet werden bei E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Mit großem Fleiß und Scharfsinn hat er das fragliche Gebiet der „mystischen Erscheinungen" durchforscht, mit Wärme vertheidigt er als unbestreitbare Realität jene Phänomene, wenn er einmal sagt: „freilich findet es die Tendenz unserer Zeit bequem, alle Thatsachen dieses Gebiets zu läugnen oder zu ignoriren. Aber es liegt die Möglichkeit des absoluten Läugnens aller solcher Erscheinungen für gewissenhafte Beurtheiler nur im Nichtkennen der Berichte, welches wieder aus dem Nicht-kennenlernen-wollen stammt." Aber wozu sammelt und analysirt Hartmann schließlich alle jene Thatsachen? Doch nur, um die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit darzuthun, daß sein unbewußtes Absolutes eine rational angelegte Welt mit instinktiver Plastik habe fertig bringen können. Sein Standpunkt ist, alles in Einem zu sagen, dogmengeschichtlich illustrirt durch die Parallele des gnostischen Demiurgs, der hier in neuer Gestalt (aber in alter Antipathie gegen das positive Christenthum) wieder aufleben will. Das Meiste sonst aber ist doch eigentlich von Schopenhauer entlehnt und dessen Phantasie über das Produkt des blinden Drangs und Triebs nach Sein.

Eine Widerlegung ist hier wohl so wenig nöthig, als gegenüber dem alles in Subjectivismen und Nervenschwingungen, Idiosyncrasien und Manien auflösenden zweiten Standpunkt. Es ist das die rationalistisch-pathologische Form, die mystischen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens religions-philosophisch und theologisch zu verwerthen, vertreten durch Perty. Er behauptet, daß jedem Stern und Weltkörper ein individuelles höheres Princip zu Grunde liege (Geodämon, Heliodämon, Hermodämon u. s. w.), von dem und durch den und zu dem schließlich doch alles ist. Ein eigentlich Uebersinnliches und insonderheit einen im biblischen Sinn heiligen Gott kennt er nicht. Alles kommt schließlich nur aus der Natur des Menschen und dessen immanenten, magischen ꝛc. Kräften. Der Central- oder Allsinn,

Digitized by Google

die Kraft des Durchschauens der Geister, das Wirken in die Ferne, Heilkraft und Sprachenkraft ist bei religiösen Ekstatikern besonders entwickelt. So bei Apollonius von Thyana, bei Jamblich dem „Wunderreichen", dessen Leib oft wie Goldglanz leuchtet. Ein specifisch magischer Mensch ist Moses, zugleich der erste Rhabdomant (Exod. 17.); er schrieb nach Art des heutigen Geisterschreibens die Gebote bewußtlos und ekstatisch und sie erschienen ihm als von Gott geschrieben. Wo sonst prophetische Blicke vorkommen, ist es der eigene Genius, der da schaut. Was I. Kön. 9, 3—9. Jehovah zu Salomo sagt, ist nur die Stimme des eigenen Geistes Salomos. Jesus hat alle jene mystisch-magischen Kräfte in sich concentrirt. Wer seine Wunder leugnet, kennt die magischen Kräfte nicht, wer sie für unwesentlich hält, kennt die Menschen nicht. Der Auferstehungsglaube aber ruht auf Hallucination der Jünger von Christus, der mit ihnen zu sprechen und vor ihnen zu essen schien, wie sie es früher erlebt hatten. Es ging der Glaube von den sensibeln Frauen zu den Männern und später sogar zu Gesammtvisionen über. Das Aufschweben Jesu — als das Ende der Visionen — war der Vorstellung gemäß, die Jesus und die Jünger sich vom Himmel machten. Weil sein Geist in ihnen war, so hat er (angeblich) auch nachher immer so zu seinen Jüngern gesprochen, wie er es einst gethan hatte oder hätte. Die größte Aehnlichkeit mit den neutestamentlichen Wundern haben die Heilungen der ersten Jesuiten, vor allem des Xaverius. Von Pater Gaßner sind einige Heilungen ganz unzweifelhaft, weniger ist dies der Fall bei denen des Bauern Martin Michel und des Fürsten A. v. Hohenlohe 1822, und ist insonderheit, wenn die physische Kraft nicht mächtig genug war, die Krankheit wieder gekehrt. Die Unsterblichkeit leugnet Perty nicht, er sagt vielmehr: ist das Magische das von Zeit, Raum und Stoff Freie, so ist es auch ein Unvergängliches, das den Körper überlebt, und wenn irgend etwas, ist das Magische uns eine Bürgschaft, daß ein unzerstörbarer Kern vorhanden ist, in welcher Form auch und Beziehung zu dem geodämonischen Geist er fortbestehen mag.

Auf einen vom Bisherigen sehr erfreulich sich abhebenden, entschieden gläubigen Standpunkt hat sich (in Zusammenfassung

Digitized by Google

wohl fast alles Hiehergehörigen in der Literatur) gestellt J. Kreyher, Pfarrer in Großläswitz in Schlesien, mit der Schrift: „die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder" 1881. Er geht davon aus, daß wenn in unserer Zeit die Wunder der Bibel am meisten Anlaß zum Gesammtunglauben sind, man deßhalb an denselben doch nicht so sehr Anstoß nehmen sollte, weil sie nach ihrer formalen Seite, als Vorgänge in der Sinnenwelt, die sich aus bloßen Naturgesetzen nicht erklären lassen, auch in der profanen Geschichte Analogien, Parallelen, sowie Anhaltspunkte der Erklärung haben. Die Wunderleugnung unserer Zeit nimmt nicht am Charakter der biblischen Wunder an sich Anstoß, sondern an ihrer Metaphysik überhaupt; könnte die Möglichkeit außerordentlicher Erscheinungen der modernen Bildung nachgewiesen werden, so würde sie lieber und vielleicht am ehesten noch die biblischen acceptiren. Sollen die Wunder als facta anerkannt werden, so müssen sie durch Argumente vertheidigt werden, die für irreligiöse Gemüther auch bindend sind. Die question du fait ist keine religiöse Frage. Die realistische Gegenwart verlangt nach Beweisen aus der Wirklichkeit. Auf solche drängt alles hin. Hic Rhodus, hic salta! Uebrigens, fährt er fort, nimmt die Bibel selbst an, daß Wunderkräfte u. s. w. auch außerhalb des im engeren Sinn heiligen Rayons stattfinden. (Num. 23., I. Sam. 28., Joh. 11, 49—52., Luc. 11, 19.) Sind die biblischen Wunder allzumal und principiell eine Ueberwindung der Naturkräfte durch höhere physische Kräfte, so liegt darin formell eine wesentliche Gleichartigkeit mit mystischen Erscheinungen des Seelenlebens, wie sie auch sonst vorkommen, und der Rückschluß von den letzteren auf die ersteren ist gerechtfertigt.

Jene mystischen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens, auf welche nach Kreyher die Apologetik ihre Blicke richtet, sind hauptsächlich folgende:

1) Die Ekstase. Wir denken nicht nur, sondern es wird auch in uns gedacht. Dies beweist schon das Spiel der „Ideenassociation", die Gedankenbewegung in uns, die Herbart sogar auf mathematische Formeln bringen wollte. Hieher gehören die plötzlichen „Einfälle", geniale Conceptionen, religiöse Eingebungen,

Digitized by Google

wie sie ein Böhme oder Hahn hatte, oder die Quäker als lumen internum sich stets noch vindiciren; weiter die prophetische Ekstase bei den cevennischen Inspirirten 1701 4, oder fünfundzwanzig Jahre später bei den Jansenisten in Paris und 1842 die „Predigerkrankheit" in Schweden.

Das wäre die Naturbasis und Analogie für die Schriftinspiration, eine Unmittelbarkeit, von welcher der Geibel'sche Vers mutatis mutandis aber doch augenfällig und specifisch gälte:

Der hat es wahrlich als Poet
Noch nicht sehr weit getrieben,
In dessen Werken mehr nicht steht,
Als er hineingeschrieben.

Von hier aus fiele Licht u. a. auf den Gebrauch der Urim und Thumim (Kreyher II. 55), die Heranbildung der Propheten-schulen (II. 61), die Entstehung mancher Abschnitte in den Propheten, welche zuerst vielleicht ekstatisch gesprochen und dann später erst schriftlich fixirt wurden (II. 84).

2) Dämonomanie (I. 75). Die Besessenheitsgeschichten aller Zeiten (als Parallelen zu den biblischen); Geburten mit habituellem Thiertypus; oder plötzliches Hingenommensein von thierischen Trieben, Lykanthropie und Zoanthropie; (der Fall Nebukadnezars z. B. hätte eine Analogie daran, daß ein Sohn des großen Condé täglich zu gewissen Zeiten glaubte in einen Hund verwandelt zu sein und bellen zu müssen.)

3) Hallucinationen und Visionen. Jene beziehen sich hauptsächlich auf den Hunger und den Geschlechtstrieb (die Kloster-scandal-bilder von dämonischen Incuben und Succuben), oder in repulsiver Form werden sie Visionen oft eines schuldbeladenen Gewissens (Theodorich sah den Kopf des unschuldig hingerichteten Symmachus mit solchem Schrecken, daß er bald darauf starb). Wie Paulus zu Philippi (Ap.-Gesch. 16, 9) visionär einen Ruf erhielt, so hörte Columbus einst auf einem Krankenlager eine zu seiner Unternehmung ermunternde Stimme. Auch Napoleon I. hatte Visionen. „Sehen Sie dort am Himmel den Stern?" Der General Rapp sah nichts. „Sie sehen meinen Stern nicht? .. Er leuchtet mir vor bei allen wichtigen Unternehmungen, gebietet mir vorzugehen, und ist ein sicheres Zeichen des Sieges."

Digitized by Google

4) Hellsehen im Raum. Schon der thierische Instinkt bietet hier Analoga (bei Störchen, Brieftauben, geblendeten Fledermäusen, die auf dem Weg zum Nest die feinsten im Zimmer aufgezogenen Seidenfäden vermieden u. dgl.). Manche Menschen haben Sensibilität für Wasserquellen tief in der Erde, mit wunderbarer Sicherheit. Schiller hatte einst in einem Tannenwald bei Meiningen an einer steilen Wegstelle plötzlich den Eindruck, es müsse hier ein Todter liegen. Nach wenigen Augenblicken erzählte ganz von sich aus der ihn begleitende Gutsverwalter von einer Mordthat, die dort geschehen sei. Hieher gehört auch das Fernsehen im Traum (Apollonius von Thana schaute die Ermordung des Domitian, die zu Rom geschah, gleichzeitig zu Ephesus), und das Lesen verschlossener Schriften (Seherin von Prevorst). Jenen Stern schauten die Weisen (I. 141) vielleicht so auf dem Weg der Vision, wie die Camisarden oft mitten in der Nacht Sterne oder Lichter, die Richtung kundgebend, wo ihre geheimen Versammlungen gehalten wurden.

5) Hellsehen in der Zeit hat gleichfalls im thierischen Instinkt eine Analogie: Vor dem Erdbeben in Calabrien 1783 zeigten Hunde und Maulesel auffallende Unruhe und Angst. Beispiele ahnender Vorgesichte bei Menschen sind zu Tausenden zu sammeln, seit Sokrates' Dämonium, Jeanne d'Arc, Savonarola u. s. w. incl. der Weissagung des Erzbischofs Malachias v. Armagh (1148) über die Reihenfolge der Päbste, oder des Nostradamus (1566). Aehnlich das Rückschauen in die Vergangenheit, wofür aus Swedenborgs Leben auffallende Belege bekannt sind. Aber auch schon Augustin (de cura pro mortuis 11) wußte zu erzählen, wie ihm einmal sein verstorbener Vater erschienen sei, um ihm eine verlorene Quittung über eine bezahlte Schuld zu zeigen, wegen deren der Sohn bedrängt wurde. Rückschauend, sah der Herr das lockere frühere Leben der Samariterin.

6) Psychisches Durchschauen. Die meisten Thiere, einschließlich ihre Jungen, kennen ihre Feinde vor jeder Erfahrung ihrer feindlichen Absicht. Manche Menschen besitzen wunderbare und erstaunliche Menschen- und Herzenskenntniß. (Plotin, Zschokke; in absoluter Weise von Christus ausgesagt Joh. 2, 25. vgl. auch Ap.-Gesch. 5, 3. u. a.) Hieher gehört das Reden in vorher un-

Digitized by Google

bekannten Sprachen, wofür Kreyher auffallende Beispiele anführt (I. 205, II. 188).

7) Organische Wirkung der Imagination. Vom Erröthen der Scham und Erblassen des Schreckens bis zu plastischer Ausgestaltung beim Versehen der Schwangeren oder Mißgeburten gilt in weiten Bereichen dasselbe Princip. Die Frage der Stigmatisation und Verwandtes gehört hieher, manche Wunderheilungen (I. 230) bis zu Trudel und Blumhard, Fortleben fast ohne Nahrung (Nicolaus v. d. Flue), wie andererseits übernatürliche Kräftesteigerung (s. Gehler's physik. Wörterbuch V. 976, die unglaublichsten Beispiele, Aufheben einer Masse von 2000 Pfd. u. s. w.) Ein biblisches Pendant ist's, wenn Sarah gegen die Natur, durch die mystische Macht der Imagination, die in diesem Fall der göttlichen Schöpferkraft zur Folie dient, noch im Alter Mutter wird; sowie — die Empfängniß der Maria. (II. 139)[1] Die Erblindung Pauli bei Damaskus hat ihre Analogie an manchen Fällen von Lähmung des Sehnerven als körperlicher Folge einer Vision (I. 218).

8) Psychische Fernwirkungen. Die mystische actio in distans vollzieht sich bekanntlich durch den Mesmerismus, auch durch die magische Gewalt über Thiere (vgl. Daniel 6, 20. ff.), wie sie die Zauberer Aegyptens, auch oft fromme Anachoreten ausübten. Die Fernwirkungen können visionäre Kundgebungen an fernem Ort werden. Eine Anzahl solcher Fälle hat schon Schopenhauer (Parerga I. 277) gesammelt. Gregor der Große erzählt (Dial. IV. 15) u. a. von einer frommen Jungfrau Romula, bei deren Scheiden man deutlich singende Geisterchöre (vgl. Luc. 2, 13.) vernahm. (Gregor ist freilich kritiklos im Ganzen, aber oft auch naturwahr.) Analoga der biblischen Todtenerweckungen gibt Kreyher I. 265, II. 266. Ob die Verwünschung des Feigenbaums mit dem zu parallelisiren ist, was sonst als mystische Kraft des maleficium bezeichnet wird, mag dahin stehen.

[1] Entgangen ist dem sonst unermüdlichen und gründlichen Sammler Kreyher die geistreiche Art, wie der württemberg. Theosoph Michael Hahn die conceptio sine peccato sich deutet (vgl. dessen System von Stroh S. 197). Auch sonst wäre von Hahn oder auch von Oetinger noch manches zu holen gewesen.

Digitized by Google

Endlich 9) der Spiritismus mit seiner Transcendentalphysik kann beigezogen werden zur Erklärung jener Feuererrettung in wunderbarer Paralysirung der Glühhitze (I. 28); bei Achans Loos (II. 53), bei Aarons Stäben (I. 315). Wunderbare, bei Zöllner (wiss. Abhandlungen II. 983) und Kreyher (I. 308) näher beschriebene Fälle von Levitation oder Schwereverminderung bilden Analoga zu Christi Meerwandeln, mystische Erhebungen und Entrückungen zu Ap.-Gesch. 8, 39 u. s. w. u. s. w.

Was urtheilen wir nun aber im Sinn unseres Themas über den fraglichen apologetischen Versuch? Das Mindeste wäre, und wir bleiben dabei noch recht unten, noch ganz auf dem Niveau des sensus communis, des Philisterhaften, wenn wir sagten, was einst Hieronymus versichert hat: multa memorabilia reperies et non verisimilia, nihilominus tamen vera. Aber die Schrift Kreyher's ist in der That mehr, eine sicherlich aller Prüfung und mancher Anerkennung werthe Leistung, in gewissem Sinn sogar die Anbahnung einer neuen Phase auf dogmatischem und ethischem Gebiet, jedenfalls eine supplementarische Vertiefung und principiell gesunde Abzweigung, auch Gegensatzvermittlung in manchem Bezug. Neue Gesichtspunkte und Combinationen werden reichlich an die Hand gegeben oder angeregt. Einwendungen aller Art werden sich freilich erheben. Es liegt in der Natur der Sache, daß nicht leicht härter, als bei solchen Principien- resp. Grenzfragen die Geister aufeinander platzen, und wo die Einen ein Stück der Zukunftstheologie ahnen und dankbar anticipiren möchten, andere vielleicht Scenen, wie Ap.-Gesch. 7, 57 aufführen könnten, zum mindesten τα ωτα συνεχοντες. Eine Verständigung muß aber möglich sein! Versuchen wir eine solche!

Wir sehen ab von den schon apriori und principiell Unglaubigen, welche, bewußt oder instinktiv, sofort jeden Eindruck der transcendenten Wahrheit von sich weisen, weil sie ihrestheils bloß im Materiellen, beziehungsweise in einer durch ihren centrifugalen Irrsinn und sonstige Verkehrung sarkisch „bezauberten Welt" leben und leben wollen, aus der wir sie nicht austreiben können (so gerne auch man ihnen im Sinn von II. Kön. 6, 17. die Augen öffnen möchte).

Digitized by Google

Andere fühlen sich in ihrem Glauben an die Schrift so sicher, daß sie jeden Versuch apologetischer Stützen für bedenklichen Luxus, wo nicht für Sünde halten! Wir begreifen solches wirklich nicht. Ungerechtfertigt und Sünde wäre es doch wohl nur dann, wenn das Specifische der biblischen Personen und Wunder übersehen würde. Beati possidentes! möchte man aber im Uebrigen und zugleich ausrufen, wenn nicht die Naivetät solcher „Wohlsituirten" gleichzeitig auf uns übrige fast wehmüthig wirken würde, die sich nicht verbergen, wie sehr der Boden allzumal untergraben ist, wie verbreitet die Zweifel, wie schwierig auch wirklich manche Probleme sind und bleiben. Neue Alliirte sollten ja stets willkommen sein! Aber — beneficia non obtruduntur.

Andererseits auf solche, welche bisher vielleicht unter einem gewissen, ihr ganzes, auch christliches Denken beherrschenden Bann der Naturwissenschaften und ihrer materialistischen Richtung standen, dürfte die Hinweisung auf den in der Kreyher'schen Schrift gegebenen Ideenkreis eigentlich befreiend und wohlthuend wirken im Sinn der Parole: „Gebt die Gefangenen heraus!" Der schweren, vielleicht tödtlichen Wunde, die dem Materialismus durch die neue Erkenntniß auf mystischem Gebiet geschlagen werden wird, darf sich der Christ gewiß freuen (vgl. Bew. d. Glaubens, 1878, S. 603). Aehnlich Oehninger: (der moderne Spiritismus, S. 67) „es ist die Wunderfrage, die man bereits losgeworden zu sein vermeinte, offenbar in ein neues Stadium getreten, und diejenigen, welche sich auf die Resultate der neueren Naturforschung zu berufen pflegten, um frei der Schrift Meister zu sein, werden künftig mehr Bedenken tragen müssen, dies zu thun" u. s. w. Freuen mögen wir uns also mit vielen, daß, wenn oft und lang die Naturwissenschaften sich antipodisch zum Christenthum verhalten haben, nachgerade auch einmal im Sinn und zugleich als Frucht der hier besprochenen Schrift gerühmt werden kann, daß „der Bund" Größeres wirket, als „der Streit".

Unser Hauptinteresse, unsere besonderste Befriedigung durch die fragliche Schrift haben wir aber hiemit noch nicht zum Ausdruck gebracht. Der Brenn- und Culminationspunkt liegt noch

Digitized by Google

höher. Tholuk hat einst behauptet, die Wunderkraft der Kirche habe bloß bis in's dritte Jahrhundert gewährt, alles Spätere sei Betrug oder Sage. Die civilta cattolica behauptete, es sei „eine absolute Verschiedenheit der kirchlichen und der magnetischen Wunder". Das sind begreifliche und wohlgemeinte Demarkationslinien. Aber in Wahrheit sind dieselben doch zu steif, zu partikularistisch, zu tendenziös! Wir müssen weitergehen. Präformationen auf dem Naturgebiet, biblische Typenarchitektonik, ein λογος σπερματικος ist doch wohl überall zugestanden. Warum sollte es nicht auch εργα σπερματικα geben, abgestuft, analogiemäßig, proleptisch, mikrocosmisch gegenüber den Magnalia der Schrift, aber doch Pendants? Der alte Canon: quod semper — ubique — ab omnibus ꝛc. ist als mechanischer und hierarchischer ein Unding für uns, nicht aber so ganz werthlos im Sinn einer idealen Synopse, einer comparativen Topik, einer kritischen Concordanz, einer religions-philosophischen Statistik, einer allseitigen Perspektive; das auszusprechen, erscheint vielleicht vielen nicht als „opportun", aber es ist und bleibt das Rationale und Correkte. — Schließlich kann das Zurück- und Hinüberblicken vom Esoterischen zum Exoterischen, vom Hauptbild zu den Rand- und Seitenzeichnungen, vom Heiligthum und Allerheiligsten auf die mancherlei atria sonst auch in der Richtung heilsam wirken, den Begriff des „Wunders" überhaupt recht zu läutern und zu präcisiren. Man sagt häufig: Wunder auf Erden sind Natur im Himmel. Im allgemeinen ist das ganz richtig aufgefaßt; aber sie sind auch zugleich immer (cum grano salis) eine höhere Natur, resp. Potenzirung auf Erden.

Ueber das Einzelne bei Kreyher freilich, das ich auch nicht alles simpliciter unterschreibe, läßt sich streiten. Am wenigsten befriedigt wohl, wie er (II. 78) das Wunder an Ahas Sonnenzeiger zu erklären sucht, oder die Pfingstlohe auf den Häuptern der Apostel, bezw. Christi Verklärung mit dem zusammen nimmt (I. 279), was seit C. v. Reichenbach das Od heißt.

Es darf nun aber doch auch nicht zu viel auf einmal gefordert werden, und ist das Bahnbrechen bekanntlich schwieriger, als das Weiterbauen nach gegebenen Programmen. Anerkennung verdient auch (gegenüber der in unserer Zeit so stark vorhandenen

Digitized by Google

Versuchung, die Gläubigkeit zumeist nach quantitativem Maßstab zu messen) die Aufrichtigkeit in manchen kritischen Fragen (z. B. Buch Jona u. dgl.) und daß Kreyher, darauf verzichtend, alle diesfallsigen Berge zu erniedrigen oder alle Thäler auszufüllen, auch manche notorische σκολια und τραχειαι der Bibel vorderhand eben krumm und uneben belassen will.

Vorwärts blickend auf eine im Sinn des angeregten Gegenstandes mögliche und wahrscheinliche Weiterentwicklung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse (in Harmonie mit der Theologie) ist mir aus innerster Seele gesprochen, was A. v. Weinhold als Perspektive hinstellt: „Es ist ein sehr unbequemes Gefühl, bekennen zu müssen, daß man vorliegende Thatsachen nicht erklären kann, aber immerhin richtiger, die Unzulänglichkeit unserer Kenntnisse zuzugeben, als die widerstrebenden Thatsachen in das Prokrustesbett unseres Wissens zu zwängen. Anschauungen, die uns heute ganz geläufig sind, wurden vor noch nicht zu langer Zeit als unerhört angestaunt, bestritten und verspottet; wie mag man behaupten, daß wir bereits alle wirkenden Ursachen erkannt haben, da uns täglich auf physiologischem und psychologischem Gebiet so viele Thatsachen aufstoßen, die wir nicht zu erklären vermögen." In einer „Sackgasse" also befindet sich die theologische Wissenschaft überhaupt und gerade auch zur Naturwissenschaft in Beziehung gesetzt, noch lange nicht, so schwer auch die Kämpfe und Anfechtungen nach den verschiedensten Seiten hin sein mögen; sondern es warten ihrer noch sicherlich reiche und ausgiebige Zeiten der Erneuerung und Vertiefung, auch der Legitimation nach Außen. Und gerade in diesen Bezügen sind uns Studien, wie die Kreyher's, willkommene Bausteine.

Aber ihre Verwerthung? Darf man wohl mit solcherlei auch vor die Gemeinde treten? Wo ein Prediger ein modernen Ideen zugängliches Publikum hat (incl. Confirmandenunterricht in Städten mit gehobenen Lehranstalten), das auch apologetische Momente erwartet, fordert oder doch würdigt, kann wohl auch Material, wie es Kreyher verarbeitet, mit rechter Weisheit und Maßhaltung mitbenützt werden. Im übrigen und bis auf weiteres mögen, wie schon Lessing tröstete, die alten Lichter fortbrennen, bis neue angezündet werden.

Digitized by Google

Am meisten und bei den Meisten wird wohl die Beiziehung des Spiritismus Bedenken erregen. Der Gegenstand selbst ist zu weitläufig, um hier besprochen zu werden.[1] Schreiber dieser Zeilen hat und will persönlich nicht die geringste praktische Gemeinschaft mit allem, was Spiritismus heißt, übernimmt auch sonst keine Pathenschaft oder Protektorat in dieser Richtung; aber dreierlei steht ihm fest: 1) bei dem (in Amerika nach Millionen sich berechnenden) Umfang und Wachsthum des Spiritismus, und in Rücksicht auf die Thatsache, daß er sich immer mehr auch bei uns einbürgert (in neuester Zeit auch in Württemberg mit speziellem Verlags- und Betriebsdepot), ist es einfach theologische Pflicht, ihn nicht todtschweigen zu wollen. Wie solchen, die in gegenwärtiger Reaktionszeit über den „Unsegen und die Lügen der biblischen Kritik" so maß- und rücksichtslos sich expektoriren, zu allererst mit der Frage entgegenzutreten ist, ob sie denn wirklich auch gründlich und genügend über den wahren Stand der Untersuchung pro und contra unterrichtet sind, ehe sie aburtheilen, so ist die Competenz in dieser Spezialfrage des Spiritismus unbedingt bei jedem zu beanstanden, der nicht die betreffenden Hauptschriften (vor allem Zöllner) förmlich und genauer studirt hat. Hat einer das gethan, so imponirt ihm unfehlbar der consensus und die innere Ueberzeugungskraft dermaßen, daß er zum wenigsten vorsichtige ἐποχή dem Anathema oder dem Spott vorzieht. 2) Bei eingehender Beschäftigung mit der betreffenden Literatur wird bedeutungsvoll, wie doch auch der Spiritismus gar manche Wahrheitszüge bloßlegt, die sonst in Geltung sind. Ich erinnere nur z. B. daran, wie die Schilderung des Zustandes unmittelbar nach dem Tod (was die Spiritisten oft die „Sphäre der Reue" nennen) mit dem stimmt, was Martensen und sonstige Dogmatiker von der „klösterlichen Welt" des Hades aussagen. 3) Gegenüber flagranten Pastoralerfahrungen (mit denen ich auch dienen könnte), wonach Viele aus ihrem materialistischen Thierleben gerade nur durch Ewigkeitseindrücke in spiritistischer Form wirklich erweckt

[1] Eine umsichtige und sachgemäße Erörterung erschien kürzlich im württ. Kirchen- und Schulblatt 1881, Nr. 33 ff.

Digitized by Google

und zu Christen gemacht wurden, ist es gewiß nicht ausreichend, Luc. 16, 31. gleichsam im Sinn eines Verdikts und pessimistisch exklusiv zu exegesiren.

Kommt es endlich auf Autoritäten an, so ist wenigstens mir die Wahl nicht schwer, wenn auf der einen Seite Luthardt steht, der in seinem bekannten Gutachten bloß ein dunkles Reich dämonischer Kräfte[1] fürchtet und alle diese Thüren verrammeln möchte, und auf der andern Seite (der trotz seiner 80 Jahre nicht altersschwache) J. H. Fichte, der dieses Problem als ein hochwichtiges und resultatreiches mit jugendlichem Interesse und Geistestiefe noch durchzuarbeiten unternahm, und in dessen Ausspruch: „der Spiritismus ist so alt als die Welt, nur die Form desselben neu" wir, sympathisirend wenigstens mit der Weitherzigkeit seines Universalismus, immerhin ein edles Körnlein der Wahrheit finden können.

---

[1] Wenn Guldenstubbe versichert, jedes wahrhafte Gebet ziehe „ganze Schaaren" herbei, oder jene Mutter von drüben her der Tochter kundgibt: „ich leide, weil du nicht glaubst" ꝛc. ꝛc., so geht das doch aus anderer Tonart.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

Bemerkungen

zu K. Chr. Planck's letztem philosophischem Werk: „Testament eines Deutschen".[1]

Von Stadtpfarrer **Wacmeister** in Oehringen.

Wenn wir im Folgenden auf das hinterlassene Werk von Planck die Aufmerksamkeit der Leser lenken möchten, so geschieht das nicht bloß aus Pietät gegen einen Mann, der das Schicksal so mancher seiner Landsleute getheilt hat, daß ihnen zu Lebzeiten die Anerkennung versagt wurde, welche ihnen gebührte, und daß sie darob in schwere innere Kämpfe geriethen. Vielmehr hat das „Testament eines Deutschen" für sich selbst gerechten Anspruch auf Beachtung Seitens der Erben dieser geistigen Schätze. Ist es doch seit den großen Philosophen Schelling und Hegel fast nicht mehr erhört worden, daß ein Denker es unternimmt, eine Natur- und Geistesphilosophie aus einem Guß fertig zu stellen. Vertieft, ja beinahe verloren in die Analyse, hat sich niemand mehr an die Synthese gewagt. Planck fühlt sich stark genug dazu. Und in einer Zeit, welche auf so vielen Lebensgebieten — wir nennen nur das soziale und religiöse — eine Neuordnung sucht, darf die Stimme eines ebenso scharfen Beobachters, wie patriotischen Mannes nicht ungehört verhallen. Es ist daher dankenswerth, daß Karl Köstlin das Werk, welchem sein Verfasser selber noch den Titel „Testament eines Deutschen" gegeben, und das er auch selbst der Hauptsache nach vollendet hatte, herausgegeben und damit dem Freunde ein Denkmal aere perennius gesetzt hat. Ist auch nicht zu erwarten, daß sich eine Planck'sche

[1] Herausgegeben von K. Köstlin, Tübingen, 1881.

Digitized by Google

Schule bilden wird, so ist doch das bestimmt zu hoffen, daß was der treffliche Mann gedacht und erstrebt, als ein fruchtbares Samenkorn in den Boden unseres Volkslebens gefallen ist und also der Wunsch des Herausgebers in Erfüllung geht: „Möge das Werk der Nation zu Herz und Gewissen dringen und zur Vollendung unserer nationalen Wiedergeburt das Seinige beitragen!“ Wer das mit seinem Wirken in seinem Theile leistet, der hat genug gelebt, und dessen Name lebt in der Geistesgeschichte seines Volkes fort, auch wenn er die äußere Stellung im Leben nicht einnahm, die ihn glücklich gemacht hätte.

Planck steckt sich sein Ziel hoch, sehr hoch. Er will nicht bloß Wissenschaft pflegen, sondern Leben geben, „Leben in seinem höchsten, alle Gebiete menschlicher Bildung umfassenden Sinne“. Er ist sich der Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hat, wohl bewußt; es ist auf der einen Seite die Erlahmung des Idealismus und das Aufkommen eines egoistischen Empirismus, und auf der andern Seite die Reaktion in der Theologie, das Absterben der Kirche. Beides ist ihm ein Zeichen, daß eine große Weltperiode zu Ende geht, ja er spricht es im Anklang an biblische Ausdrucksweise geradezu aus, daß die Zeit des „dritten Adam“ nun gekommen sei, „die Reifezeit des männlich universellen Alters, der bleibenden Durchdringung des Natürlichen mit dem gestaltenden geistigen Kern.“ Es wird wohl manchem mit uns dieser Gedankenflug zu hoch erscheinen, aber als eitle Selbstüberhebung darf er dem Manne nicht ausgelegt werden, vielmehr redet derselbe von der eigenen Person in aller Bescheidenheit und Demuth und ist sich dessen bewußt, daß das Werk und die Wahrheit selbst, zu deren Grundlegung er sich berufen fühlt, „unendlich größer und dauernder als alle Person ihres Verkündigers und Werkzeugs“ ist. Weshalb er aber bei dem „zweiten Adam“ nicht stehen zu bleiben vermag, dazu liegt die Veranlassung in der einseitig innerlichen Einkehr und Abwendung seines Reiches von der Natur. Planck stellt sich durchaus nicht feindlich zum Christenthum, vielmehr nimmt er dessen ethische Anschauungen und Forderungen ganz auf; das was ihm als Kern desselben erscheint, nämlich das mit Verleugnung des eigenen Selbst sittlich geläuterte und mit der höheren Ordnung geeinigte

Digitized by Google

Wollen, die vom universellen Gesetze und Zwecke durchdrungene Gesinnung und ihre Bethätigung — dieses will er, zum Theil gegen die Christen, die solches vergessen, erhalten wissen. Aber daran stößt er sich bei der christlichen Weltanschauung, darin sieht er deren Unvollkommenheit, daß die jüdisch-alttestamentliche Kluft zwischen dem Diesseits und Jenseits oder genauer „zwischen dem geistig-göttlichen Zwecke und dem selbstisch natürlichen und äußerlichen Streben der bloß menschlichen Lebensseite" in ihr wiederkehrte, wenn auch in einer vertiefteren und umfassenden Form. Es sei nur angedeutet, ob Planck hier nicht die Hülle mit dem Kern zu einem Ganzen verbindet, statt sie auseinander zu halten, ob nicht in dem Prinzip des Christenthums die Aufnahme der Naturbedingungen alles Seins enthalten ist, so daß der mit dem Geist des Christentums erfüllte Mensch sich nicht „von den vollen, echt menschlichen und natürlichen Aufgaben, denen des wahrhaften Rechts, der Wissenschaft, Kunst u. s. w abkehrt", vielmehr das universale Wort eines der ältesten Vertreter christlicher Welt- und Lebensanschauung sich aneignet und bethätigt: „alles ist euer." Planck unternimmt nun das große Werk, eine durchaus einheitliche Weltanschauung darzustellen, nachdem ihm selbst „das obere geistig universelle Centrum aufgegangen" ist, welches „seine Wurzel für immer im lauteren, im selbstlos lichten Grunde der Natur erkennt." Hier ist alles vereinigt, was die Vorzeit erarbeitet hat, griechische Schönheit, römische Kraft, das rein-sittliche Wollen des christlichen Geistes. Es ist die erhabene Aufgabe des deutschen Geistes, das, was am Ende des Alterthums noch getrennt war, nämlich die Herrschermacht rein nationaler Staats- und Rechtsordnung und das ewige Ziel höchster geistiger Versöhnung, zu bleibender geistiger Einheit zusammenzuschließen. Begeistert ruft er aus: „Brich denn hervor, da die Zeit erfüllt ist, du der Menschheit letzter und bleibender Tag, Geist der schaffend universellen, der läuternden und verzehrenden, durch Schmerz und Wehe neu gebärenden Wahrheit!... Jene lautere und wahrhafte Selbstverläugnung verkünde, die auch der letzten selbstischen Ueberhebung des Geistes zu entsagen gelernt hat, die in der vollen Demuth der Endlichkeit erst sich auch mit der selbstlos lichten

Digitized by Google

Macht rein sittlichen Wollens durchdringt, die aus den ungemessenen Räumen seiner Idealwelt, aus ihrer Flucht und Entfremdung, den Geist zur vertrauten Enge seiner Heimat zurückruft, aber eben darin auch erst das ewig innere Schaffen und Weben des Alls, wie das menschlich große Wirken und Schaffen wahrhafter Berufsgemeinschaft, vor ihm eröffnet, statt selbstisch dumpfer Eigensucht, statt ihrer feindlich streitenden Kräfte und ihrer blutig zerstörenden Greuel, das glorreiche Gegenbild innerlich organischer Ordnung und des ineinander wirkenden selbstlos warmen und lichten Urgrundes." So erhebt sich je und dann der Philosoph in dichterisch-prophetischer Sprache über den Kathederton und verkündet mit der ganzen Kraft einer in heißem Ringen gewonnenen Ueberzeugung das, was er schaut und was ihn begeistert.

Sehen wir nun im Einzelnen, wie er der großen Aufgabe, die er sich selbst gesteckt, gerecht werden will. Das Werk zerfällt in drei ziemlich ungleiche Theile, der erste grundlegende, ca. 300 Seiten umfassend, beschreibt das Evangelium der wirklichen Natur, der zweite, ca. 100 Seiten, redet von der Menschheit, dem Gesetz und Gang ihrer Entwicklung, der dritte abschließende, ca. 200 Seiten, stellt das Evangelium der Menschheit, das Ziel und die Vollendung dar.

Seinen Archimedeischen Standpunkt nimmt Planck in dem konsequent vollzogenen Gedanken der Wirklichkeit, d. h. ausgehend von dem Gedanken der Wirklichkeit in der Wirklichkeit als solcher, welche das Gegentheil der bloßen Gedankeneinheit und daher der stetige reine Unterschied, d. h. Zeit und Raum ist. „Zeit und Raum sind die ersten und allgemeinsten Grundformen alles Wirklichen." Wir hätten zwar auch hier ein Fragezeichen: warum denn die objektive Wirklichkeit das Gegentheil der subjektiven Wirklichkeit sein soll? Doch bescheiden wir uns mit der Andeutung, eingedenk unserer Pflicht als Berichterstatter. Der Begriff der freien Schöpfung ist damit beseitigt, von welchem die rein religiöse Anschauung ausgeht, es bleibt nur die Wahrheit eines von Anfang an auf das geistige Ziel hinwirkenden Grundes, welcher das selbstlos bedingende Naturgesetz ist, stehen. Planck spricht das sehr bestimmt aus und gibt damit seine Abweichung ebenso von der christlichen, wie aber auch von der Kantischen und

Digitized by Google

ohnehin von der materialistischen Weltanschauung klar zu erkennen. Der Kritiker seines Systems wird diesen prinzipiellsten Punkt am sorgfältigsten zu prüfen haben. — Weiter liegt im Wesen des Raumes oder der Ausdehnung die intensive Einheit der Theile, womit der Begriff des Mittelpunktes und der Peripherie, sowie der der Concentrirung und Körperlichkeit gewonnen ist. Das Grundgesetz der inneren Zusammenfassung und Concentrirung aber ist die Schwere, und die Fortentwicklung zur vollendeten inneren Zusammenfassung und Concentrirung ergibt die organische und geistige Einheit. Den Mittelpunkt nennt Planck den Urkörper, der jedoch von dem Umkreis nicht getrennt zu denken ist, vielmehr steht er in „unmittelbar hinauswirkender und hinausbezogener Einheit" mit demselben, welche sich in der Wärmestrahlung darstellt. Die letztere selbst aber beruht auf dem Licht, welches das eigene Wesen des Centrums in seiner Abgrenzung gegen den Umkreis ist. Licht und Wärme sind noch rein selbstloses Wirken, im Unterschied vom freien geistigen Wirken, und als solches sind sie „das triumphirende Abbild der lauteren selbstlosen Liebe und der erkennenden Klarheit, mit welcher der Geist Welt und Menschheit zu umfassen bestimmt ist." So scharfsinnig diese Theorie ist, so bleibt sie doch die Antwort auf zwei Fragen schuldig: woher der Urkörper? und gibt es ein Abbild ohne Urbild oder kann das Abbild vor dem Urbild existiren? Planck tadelt den „dogmaartigen Glauben an die Unbegreiflichkeit der letzten Gründe der Natur und des Geistes", aber der alte Kant würde gewiß seine Theorie eine dogmatische nennen, womit nicht gesagt sein soll, daß der Standpunkt des Kriticismus derjenige ist, bei dem sich das menschliche Denken beruhigen kann. — Wie aber entwickelt sich der Geist? In jener centralen Einheit ist der Gegensatz einer weiter fortgehenden Entwicklung eingeschlossen, der Gegensatz zu der noch ganz universellen und individualitätslosen Beziehung in das Ganze hinein, und dieser Gegensatz ist die selbständig innerliche Koncentrirung und deren individuelle Ausbildung. Der Geist als menschliches Dasein ist so zusammengesetzt, daß er unmöglich ein ursprüngliches Wesen sein kann, er hängt namentlich mit dem Leiblichen so enge zusammen, daß man

Digitized by Google

seinen Begriff durchaus nicht bloß innerlich fassen darf: er ist ein zugleich äußerliches und innerliches Sein. Es liegt die Frage nahe, warum dann nicht aus jener Urform lauter Geist in menschlicher Daseinsform sich entwickelt hat? Die Antwort lautet: weil einzelne Theile sich relativ verselbständigt haben und dadurch „ein selbständiges, dunkles und kaltes Theildasein" geworden sind. Das ist der Ursprung der planetarischen Weltkörper und ihrer Einzelkörper. Das Centrum wirkt (durch die Wärme) nicht bloß nach außen, sondern es strebt auch darnach, sich rein nach innen zusammenzufassen. Dieses aber kann nur durch Ausscheidung aus dem Urkörper ganz verwirklicht werden, weil innerhalb desselben die unmittelbare Beziehung auf den Umkreis die herrschende Grundform bleibt. Dies ist die Geburt der planetarischen Körper in ihrem weitesten Sinn, und damit ist die Bedingung eines individuellen Ganzen und individueller Entwicklung gegeben. Die erste Stufe derselben bilden die Kometen, in welchen jeder Theil ein selbständiger kleinster Schwerpunkt wird, parallel den niedersten Organismen, in welchen ja auch jeder Theil ein selbständiges organisches Centrum werden kann. So sind auch die Kometen die einförmigsten und dürftigsten aller Weltkörper, welche schließlich der Anziehung durch stärkere Weltkörper anheimfallen. Sie sind ein Gegenbild des Eigenwillens, der in der sittlichen Welt von der allgemeinen Ordnung hinwegstrebt und ein eigenes Centrum bilden will, und darin liegt der tiefe Grund zu der phantasievollen Anschauung des Volkes, welche in den Planeten Zornruthen Gottes sieht. Die jetzige Naturauffassung freilich verhält sich ganz ablehnend gegen solchen Zusammenhang der natürlichen und geistigen Welt, aber „sie zeigt darin nur ihre eigene Unfähigkeit und Verstockung". Die zweite Stufe bilden die eigentlichen Planeten, in welchen die Zusammenhangsform noch bestimmter und individueller sich entwickelt, als in den Kometen, so daß die Theile nicht bloß kalt und dunkel, sondern auch luftig, fest u. s. w. sind. Daraus soll sich die Mannigfaltigkeit der Planeten erklären; aber wir können nicht umhin, zu gestehen, daß die Construction dieses Muß, auf welchem die Existenz der Planeten beruhen soll, doch erst als hintendrein gemacht erscheint. Das gilt ja von aller Naturphilo-

Digitized by Google

sophie — und eine Art davon ist auch der Darwinianismus —: man sieht nicht ein, warum die Natur nicht auf der ersten Stufe stehen geblieben ist, oder warum sie nicht in allen ihren Theilen zur zweiten, dritten u. s. w. Stufe fortgeschritten ist. Das begreifende Denken wird hier mit Thatsachen zu rechnen haben und sich vor Constructionen hüten müssen. — Unser Planetensystem ist das vollendetste, sofern im Entwicklungsgang unserer Erde die vollendete Consequenz der selbständig innerlichen und individuellen Concentrirung erreicht ist. Solches wird durch Vergleichung der Stellung, der Masse, der Mondbildung, der Achsenstellung der Erde mit der der übrigen Planeten dargelegt, und an allen Punkten wird die jetzige mechanische Theorie von der Bildung unseres Planetensystems bekämpft. Doch können wir hier nicht in Einzelheiten uns einlassen, da solches zu weit führen würde. Mit großer Energie vollzieht Planck die Parallele zwischen der Entwicklung des Planetensystems und der der Erde, und es hat in der That etwas sehr Bestechendes, solche Einheit im großen Styl zu erkennen, obgleich die vorhin angeführten Bedenken sich auf Schritt und Tritt geltend machen, und namentlich der Schein nicht zu vertreiben ist, als seien die Theile des Ganzen selbständig handelnde Wesen, ähnlich den Monaden von Leibnitz, welche aber Planck nicht gelten läßt; denn anders kann man doch das „Streben", die „Verselbständigung", das „sich auf innerliche Weise verwirklichen", das „Aufgeben des individualitätslos ineinander bezogenen, heißen und lichten Verhältnisses", die „Umwandlung ihrer eigenen Einheit in ein beziehungslos kaltes und dunkles, selbständigeres Verhältniß" Seitens der Theile nicht wohl verstehen. Und an diesem Punkte wieder kann die religiöse Anschauung ihren Hebel mit großem Erfolg ansetzen. — Die erste Erkaltung der Erde wird als die Folge ihrer selbständigen inneren Theilentwicklung, die Wärme die entgegengesetzte Form des innerlich intensiven Verhältnisses der Theile zu einander beschrieben, und die erste Form jener individuellen Theilentwicklung ist die Luft, welche als Sauerstoff das räumliche Fürsichsein und als Stickstoff die innerlich qualitative Selbständigkeit der Theile darstellt. Schon hier offenbart sich die Zweckmäßigkeit in der Natur. Das Wasser sodann hat seinen Ursprung und

Digitized by Google

sein Ziel in der räumlichen festen Geschlossenheit und Undurchdringlichkeit der Theile gegen einander, in dem „Gegensatz gegen die ineinanderfassende Macht der ursprünglichen Schwere", womit freilich der Ursprung dieses Gegensatzes auch nicht erklärt, sondern einfach gesetzt ist. Den Uebergang vom Wasser zu den Metallen bildet die Kieselerde. Die Metalle selbst werden „die große umfassende Mittelgruppe der ganzen unorganischen Theilentwicklung" genannt, in ihnen sind die Theile nicht bloß starr gegen einander, sondern sie sind innerlich modifizirbar, d. h. geschmeidig. Das Einzelne müssen wir wiederum übergehen. Ueberall wird das Entwicklungsgesetz durchgeführt, wornach aus den beiden Grundfaktoren: selbständige Veräußerlichung der Theile gegen einander und ihre individualitätslos ineinander wirkende Einheit, der ganze Formenreichthum sich bildet; aber wie der Verfasser selbst immer mit dem Ausdruck ringt, so wird seine Darstellung wohl auf die Mehrzahl der Leser den Eindruck machen: es ist ihm nicht gelungen, jenes Grundgesetz der Entwicklung klar zu machen, so sehr man seine reichen Kenntnisse in Physik und Chemie und die Energie seines Denkens, eine innere Einheit aufzuzeigen, bewundern muß.

Der Uebergang zum Organischen wird durch den Satz gewonnen: „die weitere und vollkommenere Consequenz des Entwicklungsgesetzes muß jetzt nothwendig über das Unorganische hinausführen". Warum das „jetzt nothwendig" geschieht, ist schwer einzusehen. Das Wesen des Organischen aber besteht darin, daß die centrale und individualitätslos ineinander wirkende Einheit in ihrem Streben nach selbständig individueller Umbildung und Abscheidung sich behauptet und so zur organisirenden Einheit wird; sie bildet sich zur individuell besonderen Centrumseinheit aus, welche ihre Theile in fortwährender innerer Wesensabhängigkeit von einander, sowie in innerer Wechselwirkung mit dem Ganzen erhält. Es bleibt uns aber auch da die Frage, was denn die ursprüngliche centrale Einheit zu einer solchen Selbstumbildung nöthigt, unbeantwortet, so bereitwillig wir das Lockende in der Frage nach dem Uebergang des Unorganischen zum Organischen anerkennen, und so sehr wir es an Planck schätzen, daß er den spezifischen Unterschied von beidem nicht

Digitized by Google

verwischt. Aber auch die Aufstellung wird nicht allgemeinen Beifall finden, daß das Organische nur durch „eine innerlich concentrirte (zeugende) Gesammtthätigkeit des ursprünglichen Erdkernes“ entstanden sein könne, denn eine Vorstellung davon wird sich kaum machen lassen. Planck will dem Materialismus nicht in die Hand arbeiten, dessen Ableitung des Organischen aus den individuellen Stoffen und Verhältnissen unserer Erdoberfläche nennt er vielmehr oberflächlich platt und äußerlich. Aber die religiöse Anschauung, welche den über die empirischen Verhältnisse der Erde hinausliegenden Lebensgrund als einen geistigen faßt, hält Planck für innerlich sich widersprechend und lehnt sie ab als ein unbegreifliches Wunder statuirend. Wir können hier nicht streiten, aber zu dem Satz „Nicht der Gedanke eines von Anfang an freien und geistigen Grundes, sondern gerade umgekehrt, nur die Erkenntniß des ursprünglichen noch rein selbstlos ineinander wirkenden Naturgrundes der ganzen Entwicklung spricht auch hier das Wort, das alle Räthsel löst“ — zu diesem Satz erlauben wir uns ein bescheidenes Fragezeichen zu setzen; denn was „das reine und selbstlose Ineinanderwirken der Theile“, von dem alle Umbildung zum selbständig individuellen ausgeht, eigentlich ist, das wird schwer zu sagen oder zu verdeutlichen sein. Oder ist die Erklärung, „das Centrum selbst ergießt sich in die selbstisch starre und veräußerlichte Peripherie und wandelt sie um zur lebendigen Leiblichkeit“ — nicht selbst wieder ein Räthsel?

Die Entwicklung des Organischen schreitet von der Pflanze, in der noch das unmittelbare Theilstreben das Uebergewicht hat, durch das Thier, welches schon durch ein Centralorgan die mannigfachen Theilzustände seiner Leiblichkeit innerlich zusammenfaßt und selbstbewegend auf dieselben zurückwirkt, zum Menschen fort, in welchem diejenige Centrumsform erreicht ist, welche von der unmittelbaren Beziehung auf die sinnlichen Empfindungen frei ist, d. h. die geistige Unterscheidungsform, welche eben damit wieder universelle, über alles selbstische Theilleben erhabene Einheit ist. Die genauere Darlegung, wie durch die leibliche Organisation selbst, namentlich durch das Nervensystem, das psychische Leben schon und dann die geistige Einheit vermittelt wird, müssen wir hier übergehen; nur der Begriff des Geistes ist hervorzuheben,

Digitized by Google

bei dessen Feststellung Planck „den alten Grundirrthum“ bekämpft, wornach die geistige Thätigkeits- und Unterscheidungsform — und diese allein ist der Inhalt des Begriffs Geist — mit einer unsinnlichen Substanz, mit einer Unsinnlichkeit und Unräumlichkeit des zu Grunde liegenden Wesens verwechselt wird, „während doch jene geistige Unterscheidungs- und Thätigkeitsform so gut als jede andere psychische, an eine organisch ineinander wirkende Einheit und Hineinbeziehung geknüpft ist.“ Der Ursprung des Geistes aber ist in dem warmen und lichten Urgrund, genauer in dessen Entwicklungsstreben, welches seine letzte Consequenz vollzieht, zu suchen; denn „das Entwicklungsstreben einer innerlich bildenden und organisirenden Centrumseinheit erklärt sich in keiner Weise aus den individuellen Stoffen, sondern nur von dem ursprünglichen, noch individualitätslos zusammengefaßten Centrum aus“. Ja, wenn es nur dem Verfasser gelungen wäre, diese „individualitätslos ineinander wirkende, warme und lichte Concentrirung“ anschaulicher zu machen! denn daran hängt eigentlich doch alles. Innere reine Zusammenfassung, in vollendet individueller, organisch abgegliederter Form, das ist das Wesen des Geistes, welches Planck auf diese Weise ebenso zu der leiblichen Bedingtheit in richtige Beziehung gesetzt, wie für die Freiheit des religiösen und sittlichen Bewußtseins gewahrt denkt. Damit hat er allerdings das Problem in seiner ganzen Schärfe gefaßt. Auch das ist sehr anzuerkennen, daß Planck die Sinneswahrnehmungen gleich weit von bloß mechanischen Vorgängen, wie von der Auffassung eines hinter dem Naturmechanismus liegenden Vorgangs halten will und also die Kant'sche Unterscheidung der Vorstellung von dem „Ding an sich“ nicht länger fortführt. Ebenso ist bei seiner Auffassung nicht mehr bloß von einem Gradunterschied zwischen Mensch und Thier die Rede, sondern der Unterschied ist eine „Kluft“, eine Kluft zwischen einer Organisation und Centrumsthätigkeit, welche es höchstens zum sinnlichen Bewußtsein bringt, und zwischen einer Organisation und Centrumsthätigkeit, welche von den sinnlich-psychischen Theilbestimmtheiten frei und unsinnliche, universelle Unterscheidungsform ist, aber doch noch zu der Einheitsform des sinnlichen Bewußtseins in Beziehung steht. Es bleibt uns nur auch da die Frage, ob eine solche

Digitized by Google

Unterscheidungsform das Wesen des Geistes erschöpfend bezeichnet. Planck selbst scheint solche zu verneinen, wenn er wie ergänzend hinzufügt: „die Organisationsform begründet nur das allgemeine Wesen des Geistes, während alle seine bestimmte Thätigkeit erst Sache seiner mittelst dieser Organisation sich vollziehenden und so auch die betreffenden organischen Prozesse erst näher modifizirenden Selbstthätigkeit sind". Also außer der „Form" doch noch ein „Selbst"! Ob nicht also doch wieder die „alte Metaphysik" mit ihrem unsinnlichen Subjekt da hereinspuckt? — Die Darlegung des Verhältnisses des Geistes zu den physischen Organen, namentlich zu dem großen und kleinen Gehirn, die genauere Entwicklung der Lehre von den Sinnesempfindungen und von den Denkgesetzen müssen wir uns leider wieder versagen, denn wir würden dadurch zu sehr in die Einzelheiten verwickelt. Nur das sei hervorgehoben, daß Planck im Gegensatz zum Darwinismus und zu einer gewissen Richtung der Sprachforschung die Entstehung der Sprache aus dem sinnlich Thierischen ablehnt und es gewiß mit Recht, unter Betonung des Allgemeinen im Wesen der Sprache, für widersinnig erklärt, die Vernunft aus dem Sprachlaut, diesem anfänglich bloß Thierischen, ableiten zu wollen, statt die Sprache aus der Vernunft. Auch die Stellung, welche Planck zu Jäger einnimmt, dürfte manchen interessiren. Er ist so besonnen, den geistigen Gefühlen und Affekten bei dem engen Zusammenhang des Geistigen mit dem Organischen eine physiologische Wirkung nicht abzusprechen und einen chemischen Einfluß, der bei der feineren Natur dieser Vorgänge auch dem Geruchssinn sich bemerklich macht, nicht zu leugnen, „allein das Stoffliche jener Vorgänge zum Grunde des geistigen Gefühles selbst machen und die Seele in jenen Duftstoffen finden zu wollen, heißt nichts als in grob materialistischer Weise das Geistige in ein Sinnliches und in ein Nervengefühl verkehren." — In einem Anhang setzt sich Planck noch besonders mit der Descendenzlehre auseinander und legt in klarer überzeugender Weise das Halt-, ja Gedankenlose derselben dar. Wie jene schon den Ursprung des Organischen nur durch die täuschende Verwechslung des Innerlichen mit dem Aeußerlichen zu erklären vermag und damit also in Wirklichkeit nicht erklärt, so weiß sie auch, selbst die niederste Form des Or-

Digitized by Google

ganischen vorausgesetzt, keinen treibenden Grund der Fortentwicklung anzugeben und ihre ganze Oberflächlichkeit tritt hier zu Tage, indem sie nur mit zufälligen äußeren Einflüssen zu rechnen weiß. Planck sagt nach Richtigstellung der Amphioxus- und Ascidienfrage über den Versuch, von den Würmern aus einen Uebergang zu den Wirbelthieren zu finden, treffend: „Jener angebliche Ruderschwanz, der sich bei einer Art derselben ausgebildet haben soll, dies bloße untergeordnet peripherische Bewegungsorgan, könnte doch unmöglich die Umgestaltung der innerlich centralen Hauptanlage, die Entstehung eines Rückenmarkstranges herbeigeführt haben? Eine Erklärung, welche so die Dinge auf den Kopf stellt, zeigt nur, daß sie über der Masse empiristischer Aeußerlichkeit den Sinn für die schaffende innere Natur des Organischen ganz verloren hat." Dabei wird es sein Bewenden haben, und Häckel wird auch von Ceylon keine Widerlegung dessen mitbringen. —

Im zweiten Theile des Werks wird *Gesetz* und *Gang der Entwicklung der Menschheit* beschrieben. Mit Recht stellt der Verfasser seine Auffassung von der *Bestimmung des Menschen* voran und verzichtet also auf den falschen Schein der Voraussetzungslosigkeit, mit welchem eine heuchlerische und anspruchsvolle Empirie sich zu umgeben pflegt. Jene Bestimmung nun ist kurz gesagt *die volle Freiheit des Geistes*, welche *in dem selbstlos sittlichen Wirken* sich bethätigt. Dieses letztere aber vollzieht sich in drei Stufen, in der passiven Einigung des Willens mit der vorausgesetzten Ordnung, in der selbstthätigen Ausbildung der eigenen Anlage und in der reinen Pflichterfüllung gegen Andere oder in der reinen Rechts- und Liebespflicht. Auf dieser letzten und höchsten Stufe sollen nicht mehr die wesentlichen Zwecke Anderer, d. h. ihr menschliches Wohl das Bestimmende sein, „sondern nur noch das wahrhaft menschliche, allem Selbstischen entgegengesetzte *Wollen als solches*". Wir können nicht verschweigen, daß uns Letzteres als eine bedenkliche Abstraktion, als leerer Formalismus erscheint, und daß die Versicherung, alle diese verschiedenen Stufen des sittlichen Lebens seien doch gleich wesentliche Bestandtheile des sittlichen Wollens, sich wenig mit der Behauptung reimt, der höchste Zweck sei nie der Gegenstand

Digitized by Google

des Wollens, z. B. das auszubildende leibliche und geistige Dasein selbst, sondern nur das Handeln und Wollen selbst. Gibt es denn ein reines Handeln und läßt sich die Form so ganz vom Inhalt lostrennen? In Gedanken ja, in Wirklichkeit nein. Auf dieser unhaltbaren Abstraktion aber beruht der Gegensatz von Planck's Anschauung zu der religiösen, welche er als eine unvollkommene ansieht, weil darin der Wille noch selbstisch auf seine eigenen Zwecke beschränkt und von den bedingenden Naturgrundlagen idealistisch getrennt ist. Dennoch wird die Urform der Religion in der reinen Abhängigkeit vom Naturganzen gesehen, welches dann als Ein Wille aufgefaßt wird. Daraus folgt nicht ein Zustand roher Gewalt, sondern „eine noch ganz gleichmäßige und universelle, wenn auch ganz unfreie und unentwickelte Kulturordnung". Uebereinstimmung mit der religiösen Lehre von einem Stand der Unschuld und zugleich Widerspruch gegen dieselbe ist damit gegeben; letzterer, weil der Urzustand nicht von einem geistig freien und vollkommenen Urheber soll gesetzt sein können, sondern mit der ursprünglichen vollen Naturbedingtheit gesetzt ist. Der Mensch geht den Weg aus jenem Urzustand heraus mit Nothwendigkeit, denn sein Wille muß sich selbst erfassen und also jener Ordnung widersprechen. Zugleich mit der idealistischen Entfremdung von dem Naturganzen tritt eine Zersplitterung desselben ein, denn der Wille sieht sich jetzt nur noch besonderen Naturgegenständen gegenüber, welche er bald als übernatürliche Willensmächte faßt, und damit ist die Zauberei gegeben. Erst die denkend universelle, frei wissenschaftliche Vollendung des menschlichen Bewußtseins stellt jene Einheit mit der Natur wieder her. Doch ist zu bemerken, daß der Satz von der Zersplitterung des Naturganzen rein dogmatischer Art ist. — Bekanntlich sieht die christliche Anschauung die Heilung des durch den Heraustritt aus dem Urstand eingetretenen Schadens in der Offenbarung, und Planck erkennt es an, daß das religiöse Bewußtsein in der Gewißheit einer offenbarenden und erlösenden Macht von jeher seinen tiefsten Kern gehabt habe, während das griechische und römische Altertum bei aller schönen und würdevollen Formung des endlichen und selbstisch nationalen Zweckes doch eben in der Endlichkeit befangen bleibt. Aber die Offenbarung selbst vermag

Digitized by Google

Planck nur als eine aus der Noth helfende Form anzuerkennen, während ihr Wesen in „der höheren Consequenz, die an sich im Wesen des freien Geistes liegt", zu suchen ist. Er nimmt die Analogie der Erd-Entwicklung zu Hilfe und sagt: „so wenig die äußerlichen Theilformen der Erdoberfläche von sich selbst aus zur innerlich organischen Centrumseinheit sich erheben konnten, sondern nur durch das hindurchbrechende höhere und consequentere Entwicklungsstreben des ursprünglichen Centrums selbst beseelt werden konnten, so wenig kann auch der Wille unmittelbar für sich aus der Endlichkeit seines selbstisch natürlichen Zwecks sich erheben." Wohl, aber woher ist denn jenes „höhere und consequentere Entwicklungsstreben" und woher „die höhere Consequenz des an sich freien Geistes"? Darauf bleibt auch Planck's Philosophie die Antwort schuldig und muß sie schuldig bleiben; oder sollte eine solche tiefgreifende Frage damit gelöst sein, daß wir ein X für ein U machen? Bemerkenswerth ist, daß Planck die Entstehung des alttestamentlichen Monotheismus an bestimmte geschichtliche Ereignisse knüpft, an den Verlust des Paradieses und mehr noch an die der geschichtlichen Ueberlieferung näher stehende Sage von der Fluth, und daß er es für „grobe Kurzsichtigkeit" erklärt, wenn man jenen Monotheismus also entstanden sich denkt, als sei eine der polytheistischen Gottheiten zum Nationalgott geworden, oder als sei gar der Eine Gott nur das personificirte vergötterte Selbstgefühl der Horde. Aber eigenthümlich erscheint die Auffassung des Offenbarungscharakters, welchen die Entwicklungsgeschichte des israelitischen Volkes trägt, als einer „höheren und vom unmittelbar natürlichen Zweckbewußtsein des Menschen unabhängigen Consequenz", welche sich aus dem inneren Widerspruch dieses Zweckbewußtseins erhebt. Ist es nicht ein innerer Widerspruch, wenn diese Erhebung als in dem eigenen Wesen des Geistes enthalten dargestellt und doch zugleich gesagt wird, der Geist sei sich dessen nicht bewußt? Es soll auf diese Weise freilich eben die Jenseitigkeit der Offenbarung erklärt werden, welche für den Planck'schen Standpunkt, wie wir schon gesehen haben, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber ob man bei dieser Auffassung noch von „wahrer und wirklicher Offenbarung" reden kann, scheint uns mindestens sehr zweifelhaft;

Digitized by Google

wollte man sogar den „bloß geschichtlichen und jenseitigen göttlichen Akt“ preisgeben, so kommt uns doch die unbewußt vollzogene und unbewußt bleibende That des freien Geistes, jene „Erhebung“ eine contradictio in adjecto vor. — Analog ist die Auffassung der christlichen Offenbarung und Erlösung, deren Vollendetes und Bleibendes nicht in der geschichtlichen Form der einseitigen Offenbarungswahrheit, sondern „umgekehrt erst in ihrer freien Vollendung und Ergänzung zum wahrhaft innerlichen und menschlich universellen Bewußtsein“ gefunden wird. Es ist eine sehr bedeutungsvolle Parallele, welche Planck zieht: „Wie der Gottesbegriff selbst, der des schaffenden geistig centralen Grundes der ganzen Natur, unbeschadet seiner vollen geistig sittlichen Wahrheit, doch statt seiner idealistisch übernatürlichen Unbedingtheit sich ergänzen muß durch die ursprüngliche reine Naturbedingtheit alles Seins, und so seine reale Wurzel im Grundgesetze der hervorbringenden innerlich centralen Zusammenfassung des Ausgedehnten erhält, so ist es auch analog mit der Wahrheit des religiösen Offenbarungs- und Erlösungsbegriffs: auch sie muß sich einigen mit dem natürlichen inneren Entwicklungsgesetze und wandelt sich so um in die höhere rein centrale Consequenz, die aus dem Widerspruche des unmittelbar natürlichen Zweckes hervorbricht und sein Bewußtsein durch das Gesetz des unbedingt mit sich einigen Willens heranzieht.“ Wir müssen hier gestehen, daß uns jene „Ergänzung“ des Gottesbegriffs für diesen sehr gefährlich dünkt, und daß die Versicherung, seine volle geistig-sittliche Wahrheit unangetastet zu lassen, so ehrlich sie gewiß gemeint ist, nach unserer Ansicht an der „realen Wurzel“ zu Fall kommt. Konsequenterweise führt diese Anschauung zum Naturalismus, den doch Planck selbst bekämpft.

Die Darstellung des Eintritts des Christenthums selbst will das schöpferisch Neue, das Universelle voll anerkennen. Planck sieht jenes in der reinen und ungetheilten Einigung mit dem göttlich-sittlichen Zweck, in der Ankunft des Himmelreichs, welche auch Gewißheit einer neuen versöhnenden Offenbarung Gottes genannt werden kann. „Denn nicht aus sich selbst kann diesem Bewußtsein zufolge der Mensch die Erkenntniß dieser höheren vollendeten Gerechtigkeit und die Kraft zu ihr entnehmen.

Digitized by Google

Gott ist es, der die Menschen vollkommen mit ihm versöhnen will, und der eben damit erst ganz und wahrhaft als ihr „Vater" erscheint, dem sie sich in reinem Vertrauen hingeben können. So weit stimmt Planck ganz mit der kirchlichen Auffassung oder kann diese mit dem Philosophen eins gehen. Aber nun unterscheidet er streng zwischen Form und Inhalt. Jenes ist nur Form, der Inhalt der Offenbarung oder der versöhnenden That Gottes dagegen „liegt in keiner Weise in irgend einem Vorgang, der sich auf das göttliche Wesen selbst bezöge oder in einer besonderen Natur der Person Jesu beruhen würde", wie das die spätere Anschauung erst so auffaßt, sondern der wesentliche Inhalt „liegt rein in der Kraft des neuen sittlichen Verhaltens". Es ist hier nicht der Ort, diese Differenz zum Austrag zu bringen, es genügt, sie hervorgehoben zu haben. Darum unterscheidet Planck genau zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus und hebt das Einseitige der neuen religiösen Ordnung, welche ebenso von der Natur, wie von der Heimat und deren rechtlichen und bürgerlichen Aufgaben abgewendet ist, hervor und schneidet die etwa bereit gehaltene Rechtfertigung, wornach das Christenthum nur das Prinzip der neuen Ordnung sei, das sich später mit Nothwendigkeit auch nach der rechtlichen Seite entwickeln müsse (wie das thatsächlich auch geschehen ist!) damit ab, daß er betont, die Anschauung Jesu selbst hebe mit dem bisherigen äußerlichen nationalen Zweck die ganze weltliche Ordnung auf und hoffe in Bälde an deren Stelle die Vollendung des höheren himmlischen Gottesreiches. Allein über die eschatologischen Reden Jesu ist das letzte Wort noch nicht gesprochen, und wie viel an ihrer Form auf Rechnung der evangelischen Geschichtsschreiber zu setzen ist, ist auch noch nicht ausgemacht. — Zunächst allerdings wiederholt sich in der Entwicklung des Christenthums der Dualismus des Alten Testaments, „das einseitige und auseinanderfallende bloße Nebeneinander des geistig-göttlichen Zweckes und der natürlichen Bildungsgebiete", und zwar erstreckt sich solche Entwicklung nicht bloß über das Mittelalter, sondern herein in die neuere Zeit, und jetzt erst „in der Zeit des dritten Adam" einigt sich der sittlich-geistige Zweck mit den reinen Naturbedingungen alles Seins und mit den natürlichen Aufgaben echt menschlicher Bildung,

Digitized by Google

jetzt erst wird der innerlich centrale und universelle Grund des Geistes in der reinen Natur erkannt, und so kommt es zur „wahren organischen Durchdringung und weihenden Vergeistigung des ganzen natürlichen Daseins." — Geistvoll ist die Auffassung des Paulinismus, welchen Planck nicht als die Grundlage der späteren Entwicklung, sondern als eine in selbständig schöpferischer Weise zur Seite stehende Erscheinung auffaßt, und eine feine Bemerkung ist die, daß der Kanon des Neuen Testaments durchweg noch die praktische Wahrheit festhält und mit deren Vollendung abschließt, während die fernere Entwicklung das rein theoretische, dogmatische Interesse pflegt. Darin erstarrt die orientalische Kirche, und sie muß dem Islam weichen, welcher das eigenthümlich Orientalische in einer zwar niedrigeren und einseitigeren, aber eben deßhalb dem Geiste des Orients entsprechenderen Weise wieder herauskehrt. Die Führerrolle übernimmt der Westen, freilich auf denselben dogmatischen Boden gestellt, daher zunächst mit dem Streben, das volle Offenbarsein des Göttlichen auch in der menschlich kirchlichen Ordnung als unmittelbare Gegenwart vor sich zu haben. Dieses Streben erreicht sein Ziel durch die Hierarchie in dem Meßopfer, im Reliquien- und Heiligendienst, in der ganzen mittelalterlichen Kunst und in der Scholastik. Aber das Göttliche bleibt trotz der aufgewendeten Mühe doch ferne, transcendent. In dem Bewußtsein dieses Mangels macht die Reformation mit der unmittelbaren, nur noch durch die Schrift selbst vermittelten Einheit und Versöhnung mit Gott Ernst. Planck vermißt aber in dem Protestantismus bei der prinzipiellen Bedeutung des Glaubens „die wirksame Heiligung", durch welche die Rechtfertigung „erst ihr bestimmtes und durchgeführtes Dasein" erhält; doch bricht er diesem Einwand die Spitze selbst ab durch das Zugeständniß, daß der Glaube als wesentliche Quelle der Heiligung gedacht sei. Aber er möchte das Verhältniß der Bedeutung von Rechtfertigung und Heiligung geradezu umkehren: statt jene, also die dogmatische Seite, zur Hauptsache für die innere Versöhnung zu machen, kommt diese Wirkung nur deren sittlichen Verwirklichung, der Heiligung zu. Freilich muß Planck sagen, daß dann der Mensch nie zur vollen inneren Versöhnung komme, weil die sittliche Heiligung stets un-

Digitized by Google

vollkommen ist; aber statt hierin die Nothwendigkeit und Berechtigung der protestantischen Auffassung von der Rechtfertigung durch den Glauben begründet zu sehen, bezeichnet es vielmehr Planck gerade als „den Fehler, überhaupt für den Menschen eine vollkommene Rechtfertigung und Versöhnung zu wollen, während sie doch von der sittlichen Seite her niemals vollkommen ist, also auch der Mensch nothwendig diesen Mangel in seinem Bewußtsein auf sich nehmen muß." Aber trotzdem, daß neben diesem „Fehler" dem deutschen Protestantismus die Gebundenheit an das Jenseits und die „einseitige nordische Innerlichkeit", welche dem Bedürfniß des Südländers nicht genügt, anhaftet, ist doch die lutherische Kirche die Wiege für die Vollendung des natürlichen Daseins, mittelst der Durchdringung durch den geistig-sittlichen Zweck, während der Katholicismus „im Jesuitismus seine jetzige, jede freiere Weiterentwicklung ausschließende Gestalt erhalten hat."

Eine der kirchlichen Entwicklung parallele Richtung hat das Rechts- und Staatsleben genommen. Ist auch die uralte Unterdrückung des frei menschlichen Rechtsbewußtseins durch den Kampf in der Geschichte aufgehoben und hat auch der Staat viele Kulturaufgaben aufgenommen, so wirkt doch noch in der Gegenwart die mittelalterliche Anschauung nach, sofern an Stelle der starren Sonderrechte der einzelnen Gesellschaftsklassen das Prinzip des gleichmäßig freien natürlichen Eigen- und Erwerbsrechts Aller getreten ist, von welchem aber bis zur sittlich-religiösen Ordnung noch ein großer Schritt ist. Auch die nationalen Schranken des Staats müssen noch fallen, womit die fortwährende Ursache des Kriegszustandes gehoben wäre, eine Anschauung, bei welcher so recht der ideale Standpunkt Planck's zu Tage tritt.

Dieselbe Wahrnehmung wie im religiösen und im Rechtsleben macht unser Philosoph in der Geschichte der Kunst und Wissenschaft; dort vermißt er die schöne Einigung mit der Natur bei aller Anerkennung der Großheit namentlich in der Gothik und der Leistungen der Malerei und Musik und stößt sich namentlich an dem fast feindlichen Gegensatz von Kirche und Theater. Es ist eine Fülle feiner, geistreicher Bemerkungen, die uns hier geboten werden, und ungerne versagen wir uns eine Wiedergabe. Die Wissenschaft des Mittelalters aber ist dadurch, daß sie an der

Digitized by Google

Schale des Buchstabens klebt, nur zu formeller Verstandesbildung tauglich, und auch in der Gegenwart krankt sie daran, daß „gerade in der Jugend, da wo die empfängliche Naturseite, Sinnlichkeit, Gefühl und Phantasie herrschen, die formelle Sprach- und Verstandesbildung zum Ausgangspunkt und zur Hauptsache gemacht wird, statt daß gerade hier die geistig durchdrungene Anschauung mit ihrer auf Gefühl und Phantasie wirkenden Macht, also die menschlich ideale Lebensform in ihrer manigfachen Erscheinung und das großartige Bild der menschlichen Berufsgebiete, sowie eine dem entsprechende lebendige Naturanschauung, den Mittelpunkt bilden sollte." Ein Gang durch die neuere Philosophie von Carteſius bis zu dem neuesten Materialismus und Pessimismus herunter, welch' letzteren Planck mit dem richtigen Titel des wahnwitzigsten Gegentheils des wahren und letzten Erkenntnißzieles beehrt, führt zu dem Resultat, daß die „ganze Periode einer noch mittelalterlichen Naturauffassung mit ihren entgegengesetzten Kehrseiten, dem Idealismus wie der empiristisch-mechanischen Theorie, für immer zu Ende geht." Die ganze Wissenschaft muß in ein tieferes Verhältniß zum höchsten menschlichen Lebenszweck treten, der vielfach Berge hohe Ballast muß bei Seite geschafft werden, — gewiß ein wahres Wort.

Wir haben erst, und das ist allerdings ein großer Fortschritt gegenüber dem Alterthum, die quantitativ universelle Bildung, es fehlt ihr aber noch die wahre geistige Weihe, welche sie erst durch die Erkenntniß der ursprünglichen innerlichen Gesammteinheit der Natur und der daraus fließenden Durchdringung des ganzen Daseins durch den sittlich universellen Zweck erhält. „So erscheint — damit faßt Planck die Gesammtübersicht der neueren Kulturgebiete zusammen — die Gegenwart nach allen Seiten hin noch ebenso als der stärkste und gesteigertste Gegensatz zum menschlich idealen Ziele, wie als der unmittelbare Vorbote desselben". — Eine letzte Bestätigung dieser Auffassung der Dinge gewährt ein kurzer Ueberblick über die Geschichte des deutschen Volkes. Sie ist am längsten und stärksten durch die idealistische Macht der religiösen Weltanschauung bestimmt worden, sie ist aber auch jetzt bei jener überwiegenden Veräußerlichung des ganzen Bewußtseins und Lebens angelangt; doch wird das nur eine

Digitized by Google

vorübergehende Zeitphase sein. Mag man auch Zweifel hegen besonders gegen die Anschauung, daß wir vor der letzten Umgestaltung stehen, so ist doch der feurige Patriotismus des Verfassers hoch anzuschlagen, und als ein bedeutsamer Wink für die künftige Entwicklung unserer Geschichte erscheint uns die treffende Bemerkung, daß die deutsche Nation vom Anfang ihrer Geschichte an, seit sie eine selbständige Einheit bildet, wie keine andere Nation, ihre Entwicklung und ihr Schicksal mit den universellen Entwicklungsaufgaben des christlichen Geistes verflochten hat. Die Wirkung dieses Satzes wird freilich wieder abgeschwächt durch das Zeugniß, das Planck der Gegenwart ausstellt. So sehr er darüber nämlich erfreut ist, daß die nationale Wiedererhebung, deren Zeugen wir sind, darauf hinweist, daß der deutsche Geist zu einer erneuten eingreifend universellen Bedeutung für das Völkerleben bestimmt ist, so bleibt er doch bei dem oben ausgesprochenen Urtheil, wornach jetzt gerade „die niedrig weltliche und äußerliche Kehrseite jenes Idealismus" zur Herrschaft gelangt ist. Und die Schuld daran mißt er wesentlich dem Verhalten des einseitig religiösen und kirchlichen Elementes bei, welches gegen die unvermeidliche wissenschaftliche Umgestaltung und Ergänzung der ganzen Weltanschauung beharrlich widerstrebt. Er vergleicht das jetzige Stadium der deutschen Geschichte mit dem des Volks Israel zur Zeit des Eintritts des Christenthums und sagt geradezu: „Auch unser Volk hat jetzt dem jüdischen gleich seine selbstisch nationale Messiaszeit; und auch sie ist mit ihrem verhärteten, bis an die Zähne gewaffneten Nationalstaat, mit all' dem Rennen und Jagen des bloßen Erwerbs, mit all' dem Schwalle empiristisch äußerlicher und mechanischer Weltanschauung noch die gleiche furchtbare Verkehrung, das gleiche traurige Zerrbild des kommenden wahrhaften Berufes, zu dem sie erwachen soll. Und so wird auch jetzt, wie damals, nicht vom glänzenden nationalen Sitze das geistige Heil ausgehen; nicht von dem herrschenden Norden, wo auch in der Wissenschaft jetzt mechanische und idealistische Unnatur ihre ausschließendste Herrschaft hat, sondern von dort, wo zuerst auch die große prophetisch dichterische Ahnung hervorbrach, vom Süden und aus der Innerlichkeit eines kleinen politisch unscheinbaren Stammes soll die Wahrheit hervorgehen, die für

Digitized by Google

immer Natur und Geist einigen und aus selbstischer Entfremdung ihn zum menschlich universellen Ziel hinführen soll." Aber obgleich Planck vermuthet, die rechtliche und politische Erneuerung werde der religiösen vorausgehen, weil die letztere als die universale längere Zeit braucht als die erstere auf ein gewisses Gebiet beschränkte, so beginnt er nun doch

den dritten Theil seines Werkes „das Evangelium der Menschheit" betitelt, mit dem „wahren religiösen Bewußtsein", da dieses doch erst der Rechtsordnung ihren höchsten und bestimmenden Inhalt anweisen kann. Von grundlegender Bedeutung ist nun der Satz, daß das religiöse Bewußtsein und Leben mit dem sittlichen eins ist, weil beide in dem allgemeinen Weltgesetze und Weltzwecke zusammentreffen. Es tritt aber hier eine sehr scharfe Differenz von der christlichen Anschauung zu Tage, denn Planck will anstatt der metaphysischen Versöhnung, welche ohne „den über die Naturbedingungen und über die Endlichkeit hinausgestellten Gott und ohne die entsprechende eigene Fortdauer des sittlichen Ichs" nicht möglich ist, die rein sittliche Versöhnung, welche „nur in der Erkenntniß der reinen Natur" besteht. Er hebt also die Persönlichkeit Gottes wie die Unsterblichkeit des menschlichen Ich auf, und man darf seinen Standpunkt als den des intellektualistischen Pantheismus oder eigentlich noch präziser als Naturalismus bezeichnen. Tod und Endlichkeit ist nicht erst die Folge eines sittlich selbstischen Thuns; eine Ahnung des Richtigen enthält diese Vorstellung nur insofern als das Selbstische die Ursache der Endlichkeit und Vergänglichkeit ist; aber das ist nicht in geistigem, sondern in physischem Sinn zu nehmen. Wir können hier die Frage nicht unterdrücken, ob Planck nicht denselben Fehler, nur an umgekehrter Stelle begeht, den er an der christlichen Anschauung tadelt, daß nämlich auf das physische Leben Begriffe (vgl. „selbstisch") angewendet werden, die dort unmöglich in ihrer wahren Bedeutung Platz greifen können, wie denn auch seine Theorie von der „selbstlosen, sittlich universellen Bethätigung" nach Vernichtung des individuellen Theildaseins uns an einem inneren Widerspruch zu leiden scheint. Dabei soll nicht verschwiegen und nicht geleugnet sein, daß Planck weit entfernt von der pessimistischen Schwächlichkeit

Digitized by Google

ist, daß er vielmehr alle Energie des sittlichen Strebens und Wirkens aufbietet und so einen Sieg des Geistes auch im Tode noch statuirt, trotzdem daß die eigene Persönlichkeit aufhört. „So lange überhaupt das sittliche Bewußtsein ist, hat es auch innerlich den Tod überwunden", und es ist Planck heiliger Ernst, damit den innersten sittlichen Kern des Christenthums selbst in seiner ganzen Reinheit dargelegt zu haben.

Für die gesammte praktisch thätige Sittlichkeit ist auf Grund jener Anschauung des Religiösen der Kultus oder die religiöse Feier der Ausgangspunkt; nur versteht sich, daß dieser Kultus sehr verschieden von dem jetzigen gedacht ist. Die um Jahrtausende zurückliegende unfrei orientalische Geisteswelt kann nicht der Mittelpunkt sein, sondern „das innerlich universelle und centrale Grundgesetz und Entwicklungsgesetz der Natur", das Planck allen Ernstes auch für den Sinn „des gemeinen Mannes" als faßlich und durchsichtig annimmt! „Für den unbefangenen und offenen Sinn des Volkes, für den des Landmannes vor Allem, zu welchem die ewige Ordnung zu allererst als Naturordnung spricht, für ihn kann es nichts Einfacheres und Natürlicheres geben, als daß das alles, was rings um ihn her ist, nur die auseinandergelegten Vorstufen und Vorbilder seines eigenen Wesens sind, daß wie sein eigener Geist und Leib nur als in einander wirkende centrale Gesammteinheit ist, so schon der Grund und Anfang aller Wirklichkeit, der strahlende Sternenhimmel „nur durch die innerlich zusammenwirkende Einheit der Theile sein kann" und daß nur das immer konsequentere Wirken dieser innerlich centralen Einheit aus dem selbstlos Warmen und Lichten auch das selbständig Kalte und Dunkle hervorgehen läßt, bis endlich in diesem selbst die vollendet innerliche Einheit sich verwirklicht, als frei und selbständig universelle. Und nicht weniger wird es sich seinem sittlichen Bewußtsein aufdrängen, daß, so wie von Anfang die Sonne selbstlos wirkend das All' durchleuchtet und wärmt, so auch er mit selbstlosem Sinne zu wirken bestimmt ist in der Ordnung des Ganzen, oder daß so, wie jedes seiner eigenen Glieder seiner besonderen Bestimmung gemäß für das leibliche Ganze wirkt und nur darin sein eigenes Gedeihen hat, und wie von all' den Mittelpunkten des Weltalls jeder seine Bahn ein-

Digitized by Google

hält im Verhältniß zu allen übrigen, so auch er sein wahres und gesichertes Dasein nur darin finden kann, daß er in seinem besonderen Rechtsberufe thätig ist für den umfassenden Rechtszweck des Ganzen, und mit den anderen Berufsgenossen zusammenwirkt zur Sicherung einer organisch zweckmäßigen Ordnung". Wer das Volk und seine Bedürfnisse kennt, der wird gerechte Zweifel hegen, ob es für seinen unbefangenen Sinn „nichts Einfacheres und Natürlicheres" gibt, ob er nicht zur Antwort bekäme „mir wird von alle dem so dumm, als ging mir ein Mühlrad im Kopfe herum". Wahrlich die Kirchen wären rasch leer gepredigt, wenn das der Text wäre, wenn dem Willen keine anderen Beweggründe gegeben würden, als diese theoretischen Belehrungen. Hier spricht eben doch nur der Stubengelehrte, der auch das Volk sich konstruirt. — Die volle und versöhnte Ausprägung des sittlich Universellen muß auch in den Künsten zur Erscheinung kommen. Der Verfasser macht darauf aufmerksam, wie die Gegenwart zwischen den verschiedenen Baustylen der Vergangenheit haltlos schwankt, er spricht der Gothik sowohl die volle Schönheit als den Ausdruck der wahren Freiheit ab, weil sie über die Naturgrundlage einseitig hinausstrebt und ihren Mittelpunkt eigentlich in einem Jenseits hat, darum auch keine wahrhafte Einheit der Theile kennt, und vermißt an der antiken Baukunst, trotz der vollendeten Schönheit der „tragenden Säule", die universelle Einheitsform des Ganzen. Er verkennt das Mißliche, das in dem Aufstellen bloß begrifflicher Forderungen liegt, nicht, hält dieses aber doch für unentbehrlich und steckt so der Baukunst ihr Ziel, „die selbständig innerliche Vollendung und das verklärte Gegenbild des Grundgesetzes der Schwere selbst zur Erscheinung zu bringen." Auch die übrigen Künste müssen aus dem sittlichen und religiösen Volksbewußtsein neu geboren werden; die Plastik hat ebenso den sittlichen Zweck des Geistes, wie dessen volle Einigung mit der Natur darzustellen; die Poesie öffnet auch der individuellen Offenbarung die Thüre, namentlich das Drama als Veranschaulichung der sittlichen Weltordnung kommt zu seinem vollen Recht; auch die Musik und Malerei dürfen so wenig als die übrigen Künste blos ästhetische Genuß- und Unterhaltungsmittel bleiben, sondern müssen in der Kraft jenes

Digitized by Google

Gemeinbewußtseins ihren leitenden Halt finden. In der die ganze Kunst umfassenden religiösen Feier wird auch erst die Bedeutung der Geschlechter, namentlich die des weiblichen, zur vollen Entfaltung kommen, und jene Feier ist nicht losgelöst vom übrigen Leben, wie in der Gegenwart, sondern sie ist die stärkende und erhebende Grundlage des ganzen sittlichen Lebens der thätigen und handelnden Sittlichkeit. Die erste Form derselben beginnt mit der Ergebung in die Nothwendigkeit der natürlichen Gesetze, welche des Geistes eigene Ordnung sind; der freudige Genuß wie der natürliche Schmerz sollen zu ihrem Rechte kommen. Dazu fügt sich die Ausbildung der Persönlichkeit, ein Gebiet, welches nur erst die Pflichten des Menschen gegen sich selbst umfaßt. Der Verfasser redet hier beherzigenswerthe Worte über die körperliche Ausbildung und Kräftigung, wie über die Pflege des Geistes, namentlich bei der Jugend. Er ist auch einer von denen, deren Zahl in der Gegenwart wächst, welche gegen den todten Ballast ankämpfen, unter dem Körper und Geist in gleicher Weise leiden. Die Einzelpersönlichkeit kommt aber erst in der Gemeinschaft, in der Ehe, Familie, Geselligkeit und Freundschaft zu ihrem vollen Wesen. Der tief ethische Charakter der Planck'schen Philosophie, recht im Gegensatz gegen den haut-goût der Hartmann'schen Salonphilosophie tritt namentlich in der Darstellung der Ehe zu Tage; sie ist selbstverständlich Monogamie, aber so sehr sittliche Lebensgemeinschaft, daß er auch gar keine trennende Scheidewand im geistigen Leben, wie z. B. die der religiös-konfessionellen Anschauung zugestehen will; insbesondere verlangt er die rechtliche Feststellung und Sicherung der Ehe, ohne welche ebenso die eigene Würde, wie die des Andern preisgegeben ist. — Die zweite Form der handelnden Sittlichkeit ist das Handeln für Andere, die Rechts- und Liebespflicht. Planck tadelt an der jetzigen bürgerlichen Gesellschaft, daß sie, abgesehen vom Staat, bloße Erwerbsgesellschaft ist, daß sie nicht einmal der rechtlichen Berufspflicht zu einer organisch zweckmäßigen und gegliederten Arbeit für den Zweck der Gemeinschaft sich bewußt ist. „Hier handelt es sich um eine noch viel weiter gehende und bis in die feinsten geistigen Lebensbeziehungen sich hinein erstreckende Rechtspflicht." So zählt er

Digitized by Google

unter den Verletzungen der Rechtspflicht gegen den Andern z. B. das Zurückbleiben hinter den Forderungen des sittlichen Beispiels und Vorbilds, das sittliche Aergerniß vom feinsten bis zum gröbsten auf — ein Punkt, der gewiß eine werthvolle Ergänzung der Ethik ist. Dagegen hebt er das, was seither als Wohlthätigkeit galt, auf, indem er es in die Rechtsordnung eingliedert, auf den ersten Blick und ideal angesehen mit Recht, in Wirklichkeit undurchführbar und darum unpraktisch, an den Individualitäten scheiternd, welche eben selbst nicht auf idealem Boden stehen. Doch erkennt auch Planck den Grundgedanken christlicher Ethik, wornach die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, als richtig an, wenn er zugesteht, daß über die Rechtspflicht hinaus, auch wenn man diese als noch so fein verästelt einsieht, noch vieles liegt, was man nicht unter sie begreifen kann und was dann unter die reine Liebespflicht fällt; nur ist dann der Gegenstand derselben nicht die Person, sondern das allgemein Menschliche — eine Abstraktion, die für das ganze System verhängnißvoll wird und ihm die Pulsader unterbindet.

Auf der Grundlage des wahren religiösen und sittlichen Bewußtseins baut sich nun die universelle Rechts-, Gesellschafts- und Staats-Ordnung auf. Anstatt der atomistischen Erwerbsfreiheit, welche den Besitz steten Gefahren preisgibt und dem tieferen Rechtsbewußtsein wie der Forderung des Gemeinzwecks widerspricht, verlangt Planck das Berufsgesetz, dem das organische Gesetz des ursprünglichen Grundeigenthums als sichernde Grundlage dienen soll. Um jenes durchzuführen, darf vor allen Dingen keinerlei bürgerliche Beschäftigung und Lebensform bloßer Privaterwerb sein, sondern sie muß Beruf sein. Planck ist ein energischer Gegner des Manchesterthums mit seinem laisser faire et laisser aller und seiner Hoffnung auf gegenseitiges sich abschleifen der Ecken und Härten mittelst der Konkurrenz. Die Berufsarbeit selbst darf durchaus nicht blos äußerliche materielle Nützlichkeit, Genuß u. dgl. anstreben, sondern sie ist „auf die Bedingungen des menschlich-sittlichen Gesammtzwecks gerichtet.“ Von diesem Gesichtspunkt aus wird z. B. das Schenkwirthschaftsunwesen, das freilich ein wahrer Krebsschaden ist, bekämpft; aber ob jene Anschauung nicht zu abstrakt ist, ob sie im Volksbewußt-

Digitized by Google

sein durchgreift? Nicht ohne Lächeln wird der Raucher die Stelle über den Tabak lesen, dessen industrielle Hervorbringung schon der Philosoph verbieten will; aber es ist doch viel Wahres darin, wenn er u. A. sagt: „diese ganze Unsitte, die statt freier und gesunder Luft und Oeffentlichkeit sich in ihre Atmosphäre von Dunst und Rauch einhüllt, zeigt in Einem die entgegengesetzten Grundfehler unserer ganzen Bildung, das idealistisch in sich befangene, wie das niedrig Materielle und Aeußerliche dieser Bildungsform" und wenn er behauptet, Griechen und Römer würden in der kraftvollen Blüthezeit ihres Staatslebens dieses Genußmittel als barbarisch von sich gewiesen haben. „In gleicher Weise wird einst das Morgenlicht wahrhafter Natur und Menschlichkeit mit so vielem anderen idealistischen Dunste auch diesen Qualm siegreich aus dem Felde schlagen". Das wäre freilich die einfachste Lösung der Monopolfrage; aber dann müßte der Kanzler eine neue Steuerquelle entdecken. Ein sehr schwieriger Punkt ist die Berufswahl. Macht der Verfasser der seitherigen Erwerbsfreiheit den nicht unbegründeten Vorwurf, daß sie viele zu einer ihnen und der menschlichen Würde widersprechenden Art von Arbeit zwinge, was ja namentlich von vielen Theilen der Fabrikarbeit unleugbar ist, und fordert er auch mit Recht eine gesunde organische Fortgestaltung aller Berufszweige zugleich mit der Berücksichtigung der vollen Berufstüchtigkeit, so wird man eben doch mit Recht fragen: ja wie soll das geschehen, wie soll namentlich die letztere festgestellt werden? Man kann sich doch kein Tribunal denken, das zu diesem Behuf eingerichtet würde, und wenn — es würde an den inneren Schwierigkeiten scheitern. — Schön ist es dagegen, was Planck von den Aufgaben der Mechanik sagt, daß diese nach ihrer höchsten und idealsten Seite, wornach sie nicht der Nützlichkeit, sondern der Beherrschung der Naturkraft dienen soll, erst noch zu erstreben und zu erreichen sind. — Die vorhin angeregte und abgelehnte Frage eines Berufstribunals behandelt Planck in der Ausführung seines mit besonderer Vorliebe gepflegten Gedankens der Berufsgenossenschaft. Sie soll nicht mechanisch auferlegt werden, sondern aus dem selbstthätigen Zusammenwirken der Berufsgenossen hervorgehen; hier finden die einzelnen Glieder ihre volle rechtliche

Digitized by Google

Sicherung; so gliedert sich das Volk organisch. Eine richtige Forderung ist die Zweckmäßigkeit der quantitativen Verhältnisse, in welchen sowohl nach den Bedürfnissen des Staats, als nach denen der Lokalgemeinden die Berufszweige vertreten sein sollen. Dadurch allein kann der Ueberproduktion gesteuert werden, welche durch Freihandel, auch wenn ihm das ungenügende Mittel des Schutzzolls als Correktiv zugesellt wird, und durch Freizügigkeit erzeugt wird. Das geläuterte Rechtsbewußtsein wird auch eine Reform des Annoncenwesens, das jetzt vielfach ein Unwesen ist, ja der ganzen Presse bewirken. Die Hauptfrage bei dem ganzen Berufsgesetz aber ist die, „in welcher Weise Alle mittelst ihrer Berufsarbeit ihren eigenen freien Erwerb und Besitz zu verwirklichen und zu sichern haben, und durch welche Mittel Allen die Möglichkeit wahrer Berufsbildung und Berufsthätigkeit, sowie der ganzen übrigen menschlich würdigen Ausbildung zu Theil werden soll." Der Socialismus, auch in seiner mildesten Form, begeht den Fehler, eine nur wirthschaftliche Frage zum Mittelpunkte zu machen und geräth so nothwendig in Widerstreit mit der wahren Würde und Freiheit des Menschen. Das „Berufsgesetz" fordert, vom menschlich universellen Rechtsbegriff ausgehend, nur, daß die Thätigkeit Aller und der Verkehr derselben wahrhaft berufsgemäß sei, nicht aber, daß eben darum auch schon die Mittel und die Produkte unmittelbar öffentliches Eigenthum seien. Die äußeren Mittel zur Berufsarbeit aber dürfen nicht von dem Privatkredit abhängen, sie müssen von der allgemeinen Berufs- und Staatsordnung aus gesichert sein. So wird der Wucher, das Bankwesen und Börsenspiel unterdrückt. Das bloße Kapital ist keine Erwerbs- und Einnahme-Quelle mehr. Das wird freilich eine große Revolution werden, aber keine Revolution durch das gewaltsame und ordnungslose Streben selbstisch-gieriger Volksmassen, sondern nur Kraft eines Rechtsprincips, „das unendlich würdiger und edler ist, als das selbstisch faule und äußerliche, das eben dieser jetzigen Herrschaft des bloßen Kapitals und Erwerbes zu Grunde liegt." — Wir müssen darauf verzichten, das Bild der Berufsordnung im einzelnen, das der Verfasser nach diesen Rechtsgrundsätzen zeichnet, und wobei er Lokal- und Provinzialkörper wie den Staatsverband bespricht, nachzuzeichnen;

Digitized by Google

denn gerade beim Einzelnen kann man nicht leicht einen Zug weglassen, ohne dem Ganzen eine schiefe Stellung zu geben, die Aufzählung aller einzelnen Züge aber würde zu weitläufig sein, so interessant dieselben namentlich bei Besprechung des Handels, des Grundeigenthums, der Landtage, der Zucht, welche der einzelne Berufsstand auf das einzelne Mitglied ausübt, der Steuern u. s. w. entwickelt sind.

Die geistig wichtigste Seite der gemeinsamen Staatsordnung ist die öffentliche Erziehung und Bildung. Verfasser verlangt, daß Alle durch die Volksschule, wie diese sein soll, laufen, statt daß wie jetzt die Trennung schon in die Schule eindringt und also eine Volkserziehung unmöglich gemacht ist. Die wahre Volksschule aber soll statt des idealistisch-dogmatischen Lehrinhalts, statt der leeren Hülsen der Sprachen des Alterthums, statt des empiristischen Geschichtsstoffs vielmehr die Anschauung von Recht und Natur, vom Leben und Fühlen der Alten geben und braucht dann kein Nationalbewußtsein künstlich zu wecken und großzuziehen, da dieses in der rechten Weise sich von selbst gibt, wenn nur erst das Bewußtsein vom nationalen Beruf lebendig ist.

Unter welcher Rechtsform stellt sich die zusammenfassende oberste Einheit des ganzen Staates dar? Planck ist nüchtern genug, unter den jetzigen Umständen der erblichen Monarchie den Vorzug zu geben, ist aber zugleich so idealistisch zu hoffen, daß die berufsmäßige Selbstthätigkeit des Volks in der Wahl eines Oberhauptes, das lebenslänglich und unverantwortlich mit fürstlicher Gewalt ausgestattet ist, zur Verwirklichung kommen könne. Unwillkürlich wird man an Uhlands Rede in der Paulskirche zu Frankfurt erinnert. Ueber dem einzelnen Volk und Fürsten erhebt sich aber die internationale Staatenordnung, in welcher die universelle Rechtsmacht erst zur vollen Darstellung gelangt. „Mit gleichen Gefühlen, wie wir jetzt auf den Trutz mittelalterlicher Burgen und auf die selbstisch unwahre Enge dieses Rechtsbewußtseins zurückschauen, mit demselben ja mit einem noch tieferen Bewußtsein des trennenden Unterschiedes der ganzen Weltanschauung wird einst eine menschlich größere Zeit auf unsere Militärstaaten und Dynastien zurück-

Digitized by Google

blicken." Der Philosoph entwirft sodann ein wahrhaft großartiges Bild von den Kulturaufgaben der Nationen, in welchem er sogar die wissenschaftliche Beobachtung der Witterungsverhältnisse nicht vergißt. Ja er schwingt sich im Fluge seiner Gedanken zu der Höhe eines internationalen erblichen Kaiserthums auf „als des letzten Ziels und der Krone der umfassenden Rechtsordnung" — die Wahrheit des mittelalterlichen Kaisergedankens, die auch jetzt unser deutsches Volk zu realisiren berufen ist zum Frieden und Heil der Völker, zu einem Frieden, der die Abscheulichkeit des Kriegs nicht blos auf kurze Zeit unterbricht, sondern für immer aufhebt.

Wir sind dem geistvollen Denker bis zum Schluß gefolgt. Es kostet Anfangs Mühe mit ihm Schritt zu halten, und ohne daß wir es gesucht hätten, mußten wir an dem und jenem Punkt halten, mußten Fragen stellen und die Bedenken wurden zu prinzipiellen. Diese fassen sich in dem einen dunkeln Begriff „des ursprünglichen selbstlos universellen Wirkens der Natur" zusammen. Aber das ist auch eine Wirkung eines originalen Geistes, daß er den Widerspruch weckt. Und wer müßte nicht ebenso die Kraft und Tiefe wie die Hoheit und den Adel dieses Geistes bewundern? Staunenswerth sind seine Kenntnisse in allen Zweigen des Wissens; was muß er nicht in Physik und Chemie, in Astronomie und Mathematik, in Geschichte und Nationalökonomie gearbeitet haben, von der Philosophie gar nicht zu reden! Und welche Energie des Denkens gehört dazu, alle diese Wissensgebiete zusammenzuschließen, ja sie von Einem Prinzip aufzubauen! Und das Beste zuletzt: der wahrhaft ethische Geist, der das Ganze durchdringt, der, auch wo man widersprechen muß, immer unsere ganze und volle Achtung hat, der ganz gewiß, nach dem schon angeführten Wunsch des Herausgebers, „der Nation zu Herz und Gewissen dringt und zur Vollendung unserer nationalen Wiedergeburt das Seinige beiträgt"!

Digitized by Google

Kohelet-Studien.

Von F. Köſtlin, Helfer in Langenau.

1. Das Thema, deſſen vielſeitiger Ausführung das Buch Kohelet gewidmet iſt, iſt mit großer Schärfe an den Eingang geſtellt. Auf die Frage:

מַה־יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ
שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ

iſt die Antwort ſchon im Voraus gegeben:

הַבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת
הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל

Treten wir nun ſogleich mitten hinein in die Erfahrungen und Beobachtungen, auf deren Grund dieſe trübe Lebensanſchauung entſtanden iſt. Der Verfaſſer des Buches hält mit ſeiner Perſönlichkeit im Hintergrund. Seinen Namen, ſeine Stellung im Leben, ſein Zeitalter hat er uns nicht genannt. Auch gibt er uns nicht zu erkennen, in wie weit er von ſelbſterfahrenen Enttäuſchungen und Trübſalen redet. Jedenfalls hat er Schickſal und Menſchenleben mit ſcharfem Auge beobachtet und gibt ſeine Gedanken und Erfahrungen mit unerbittlicher Schärfe wieder.

Zur Begründung ſeines Themas nimmt er eine dichteriſche Einkleidung zu Hilfe, indem er ſeine Gedanken einem Manne in den Mund legt, dem vermöge ſeiner hohen Stellung der Zugang offen ſtand zu allen Lebensgütern und Lebensfreuden und der bei ſeiner hochberühmten und geprieſenen Weisheit mehr als irgend ein Menſch befähigt ſchien, die Geſammtheit des menſchlich-irdiſchen Treibens zu umſpannen und zu beurtheilen. Der Prediger, Davids Sohn iſt König geweſen über Iſrael in Jeruſalem (1, 12), er war weiſer als alle übrigen Könige, die in dieſer Stadt geherrſcht haben, er hat mehr genoſſen, als irgend ein Menſch auf Erden und kann fragen: (2, 25).

„Wer ißt und wer genießt außer mir?“ weil ja neben ſeinen Genüſſen die aller übrigen gleich nichts ſind. So muß denn das Urtheil, welches dieſer berufenſte Kenner des Menſchenlebens über den Werth desſelben fällt vom höchſten Gewicht ſein.

Digitized by Google

Da nun Salomos höchster Ruhm seine Weisheit ist, so beginnt Kohelet mit ihr. Hat sie ihren Besitzer glücklich gemacht?

Kapitel 1, 12—18.

„Ich, Kohelet, bin König gewesen über Israel in Jerusalem und hab mein Herz daran gesetzt zu untersuchen und zu erforschen mit Weisheit alles was man unter der Sonne thut. Solch' unselig Mühen hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich drin müssen quälen! Ich habe alles Gewerbe gesehen, was unter der Sonne getrieben wird und siehe alles ist eitel und Jagen nach Wind! Sieh, ich habe große Weisheit gewonnen und erworben mehr als alle, die vor mir in Jerusalem gewesen sind und mein Herz hat viel Weisheit und Erkenntniß verschmeckt. Und ich hab mein Herz drauf gesetzt zu erkennen Weisheit und zu erkennen Unsinn und Thorheit — ich hab erkannt, daß auch das Jagen nach Wind ist. Denn wo viel Weisheit, ist viel Kummer und mehrt man das Wissen, so mehrt man den Schmerz."

Die Weisheit bringt keine Erhöhung des Lebensgefühls und Lebensgenusses, sie öffnet nur das Auge für die Nichtigkeit und Flüchtigkeit alles Irdischen. Nehmen wir gleich hinzu, was an anderen Stellen über die Weisheit ausgesprochen ist, so ergibt sich, daß es nach Kohelets Ansicht mit der besten Weisheit traurig bestellt ist. Sie ist und bleibt armseliges Stückwerk und das Höchste und Tiefste bleibt dem Menschen doch immer verborgen: „Ich habe gesagt, ich will weise sein und sie blieb ferne von mir. Das was fern ist und tief, sehr tief — wer mag es finden?" 7, 24.

„Was man nicht weiß, das eben brauchte man,
Und was man weiß, kann man nicht brauchen."

So muß es denn Kohelet mit etwas anderem versuchen, wenn er des Lebens Werth ergründen will und er stürzt sich nun in die Welt der Freuden und Genüsse.

„Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen!"

Kapitel 2, 1—12.

„Ich sprach in meinem Herzen: Wohlan denn, ich will dich mit Freude versuchen, und genieße das Glück! — und siehe da, auch das ist eitel. Zum Lachen sagte ich: Unsinn! und zur

Digitized by Google

Freude: was will diese? Ich spähte in meinem Herzen, mein Fleisch mit Wein zu stärken (während mein Herz mit Weisheit leitete) und die Thorheit zu fassen, bis daß ich sähe, wo das Glück sei für die Menschenkinder, das sie gewinnen unter der Sonne in den wenigen Tagen ihres Lebens. Ich unternahm große Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weingärten, machte mir Gärten und Parke, pflanzte in ihnen allerlei Fruchtbäume, machte mir Wasserteiche aus ihnen zu tränken den Wald sprossend mit Bäumen; ich kaufte Knechte und Mägde und Hausgeborene besaß ich, auch Herden von Rindvieh und Schafen besaß ich in großer Menge mehr als alle, die vor mir in Jerusalem gewesen waren. Auch häufte ich mir Silber auf und Gold und königliche Schätze und Provinzen, verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und das Ergötzen der Menschenkinder: Weib und Weiber[1]. Und ich ward groß und immer größer über alle hinaus, die vor mir in Jerusalem waren und meine Weisheit stand bei mir. Und nichts, was meine Augen begehrten, entzog ich ihnen; ich verwehrte meinem Herzen keine Freude, ja mein Herz zog Freude aus all meiner Müh und das war mein Antheil von all meiner Müh. Und ich sah auf all meine Werke, welche meine Hände machten, auf die Müh, mit der ich mich abmühte zu wirken, und siehe — alles eitel und Jagen nach Wind und ist nichts Dauerndes[2] unter der Sonne."

Es ist nicht ausgesprochen, aber aus den Worten deutlich heraus zu hören, daß der Genuß in Ekel endet:

„So tauml' ich von Begierde zu Genuß
Und im Genuß verschmacht ich nach Begierde."

Nachdem er sich von dem theoretischen Weisheitsstreben zum sinnlichen Lebensgenuß, und von hier zur praktischen Lebensarbeit gewendet, ergeht es ihm auch auf dem letzten Gebiet nicht besser.

מה יתרון

Wohl gewährt die praktische Lebensklugheit einen augenblicklichen Vortheil: „Der Weise hat seine Augen im Kopf und der

[1] Obwohl die eigentliche Bedeutung des שָׁדָה strittig ist, kann doch der Sinn kaum ein anderer sein.

[2] יִתְרוֹן das Bleibende, der Ertrag, Gewinn der Arbeit wie des Genusses.

Digitized by Google

Thor geht in Finsterniß". Aber in Wirklichkeit richtet man ja doch nichts aus und es bleibt alles beim Alten. „Krummes kann nicht gerade und was fehlt kann nicht ergänzt werden" und vergeblich müht sich der Mensch ab „gegen den, der stärker ist als er." (1, 15. 6, 10.)

Kapitel 1, 3—11.

Was ist der Ertrag für den Menschen bei all seiner Müh, mit der er sich abmüht unter der Sonne? Das eine Geschlecht geht, das andere kommt — und die Erde steht ewig fest. Die Sonne geht auf und die Sonne geht unter und keucht (wieder zurück) zu ihrem Ort, wo sie aufgeht. — Er streicht gegen Süden und kreist gegen Norden, immer kreisend streicht der Wind und kehrt zurück zu seinen Bahnen. Alle Bäche gehen zum Meer und das Meer wird nicht voll, zum Orte, wo die Bäche fließen, dahin gehen sie immer wieder. Alles zu sagen würde ermüden, man vermags nicht aufzuzählen, das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr nicht voll vom Hören. — Was ists, das gewesen ist? dasselbe, was sein wird. Und was ists, das getrieben wurde? dasselbe, was getrieben werden wird und ist nichts neues unter der Sonne. Ist etwas, wovon man sagt: siehe, das ist etwas neues — längst ists gewesen vor alter Zeit lange vor uns. Nur gibts keine Erinnerung an das Frühere und auch an das Spätere, was kommen wird, wird keine Erinnerung sein bei der Nachwelt."

Denselben Sinn hat der Abschnitt 3, 1—9. „Alles hat seine Zeit", der ja auch endlich auf das: מה־יתרון hinauskommt. Auch was ein Salomo betreibt mit all seiner Macht und seiner Weisheit bezweckt nichts gegenüber dem großen unabänderlichen Gange der Natur.

Was endlich den scheinbar wirklichen, wenn auch noch so unbedeutenden Ertrag der Lebensarbeit betrifft, so ist ja mit dem Tode für den Menschen doch alles aus: „Wie er von Mutterleib gekommen ist, nackt geht er wieder, wie er gekommen ist und rein nichts erhält er mit seiner Müh, das er mitnähme" (5, 14.) Besonders traurig findet Kohelet den Gedanken, daß schließlich alle Werke Salomos einem Rehabeam in die Hand fallen, der nichts damit anzufangen weiß und durch dessen Ungeschicklichkeit

Digitized by Google

das ganze mühsam erbaute Lebenswerk in die Brüche geht (2, 18. 19.). Für sich selbst erreicht der Weise gar nichts. Er hat zuletzt ein Geschick mit dem Thoren, er stirbt wie dieser und wird wie dieser vergessen. (2, 16.)

So wirft Salomo eins ums andere als Scheingut von sich, um endlich seinem Ueberdruß am ganzen Menschenleben in heftigen Worten Luft zu machen: 2, 17. ff.

„Und das Leben wurde mir verhaßt, denn übel liegt mir alles auf, was man treibt unter der Sonne, denn alles ist nichtig und ein Jagen nach Wind. Und verhaßt wurde mir alle meine Müh, mit der ich mich abmühte unter der Sonne, da ichs hinterlassen muß dem Menschen, der nach mir sein wird — und wer weiß, ob er weise ist oder ein Thor? — und der wird schalten mit all meinem Werk, das ich schaffte und darin ich weise gewesen unter der Sonne — auch das ist eitel!

Und ich wandte mein Herz zur Verzweiflung über all der Müh, mit der ich mich abmühte unter der Sonne. Denn gibts einen Menschen, dessen Arbeit in Weisheit und Erkenntniß und Rechtschaffenheit, so muß ers dem Menschen, der nicht daran gearbeitet hat, geben als sein Theil — auch das ist eitel und arges Uebel! Was hat der Mensch für all seine Müh und für die Qual seines Herzens, womit er sich abmüht unter der Sonne? All seine Tage sind Schmerz und kummervolles Mühen, auch bei Nacht ruht sein Herz nicht — auch das ist eitel!“ Das Leben ist ein Geschäft, welches seine Kosten nicht trägt.

2. Genau besehen geht die schriftstellerische Fiction blos bis zum Schluß von Kapitel 2. Von jetzt an redet der Schriftsteller unverhüllt aus dem trübseligen Reichthum seiner eigenen Erfahrungen heraus. Wer es nun unternommen hat, gerade am gepriesensten und glanzvollsten Menschenleben die Nichtigkeit alles irdischen Genusses, Strebens, Besitzes und Wissens darzustellen, von dem läßt sich zum Voraus erwarten, welches Urtheil er fällen werde über das gewöhnliche Menschenleben mit seinem Druck, seiner Plage und Unsicherheit. Auch im ferneren Gang seiner Ausführungen beschäftigt er sich mit Vorliebe mit dem Loos der Vornehmen, unter welche er ohne Zweifel selbst gehört hat. Was bringt ihnen ihr vielbeneideter Reichthum und die vielbegehrte

Digitized by Google

Macht? Wenn ein Salomo von Reichthum, Macht und Weisheit keinen rechten Genuß gehabt hat, wie viel weniger die gewöhnlichen Menschen, welche zwischen den Extremen des vornherein auf Genuß verzichtenden Geizes und einer unsinnigen, schädlichen Verschwendung zu schwanken pflegen. „Es ist ein Uebel, das ich gesehen habe unter der Sonne und schwer lastets auf dem Menschen: Einer, dem Gott Reichthum und Schätze und Ehre gegeben hat und nichts fehlt seiner Seele von allem, was er begehrt, aber Gott setzt ihn nicht in den Stand davon zu essen, sondern ein fremder Mensch ißts — das ist eitel und ein böses Uebel." (6, 1. 2.) „Wer Geld liebt, wird vom Geld nicht satt; wer den Haufen liebt, hat keinen Nutzen — auch das ist eitel. Bei viel Gütern sind auch viele, die davon essen und welchen Vorzug haben ihre Besitzer als das Zusehen? Süß ist der Schlaf des Arbeiters, ob er viel oder wenig ißt, dem Reichen gibt die Uebersättigung keine Ruhe zum Schlafe." (5, 9—11.) Es ist kein wirklicher Genuß, im Grunde hat der Reiche nur das Zusehen, und sonst bringt ihm sein Reichthum nur Mühe, Sorge, Uebersättigung und Gefahr aller Art. Geht aber der Reichthum wirklich verloren, so ist das Elend und der Jammer nur um so ärger. Und wie wechselnd und hinfällig ist der Besitz von Geld und Macht. Kohelet hat Sklaven auf Rossen gesehen und Fürsten zu Fuß wandeln, wie Knechte; und Thronumwälzungen scheinen in seiner Zeit — er hat wohl die Diadochenkämpfe erlebt — nichts ungewöhnliches gewesen zu sein. (10, 7. 4, 13 ff.) In solchen Zeiten ist der Reichthum geradezu eine Gefahr für seinen Besitzer. Er muß ihn möglichst verbergen, um nicht die Augen der Mächtigen auf sich zu ziehen. „Es ist ein böses Uebel, das ich unter der Sonne gesehen habe: Reichthum von seinem Besitzer bewahrt zum eigenen Verderben. Und der Reichthum geht zu Grund in einem bösen Handel; er hat einen Sohn gezeugt und rein nichts ist in seiner Hand." (5, 12. 13.)

Auch noch eine andere Quelle des Genusses hat sich unserem Verfasser als höchst trügerisch erwiesen. Seinen Salomo hat er vom weiblichen Geschlecht in freundlichen Worten reden lassen, als vom „Ergötzen der Menschenkinder." Er selber findet an einer andern Stelle kaum Worte heftig und scharf genug, um die

Digitized by Google

Bosheit und Falschheit des Weibes zu kennzeichnen. „Ich habe mich gewendet zu erkennen, zu erforschen, zu suchen Weisheit und Erkenntniß, und zu erkennen frevelhafte Narrheit und unsinnige Thorheit und ich fand, was bitterer ist als der Tod — das Weib, dessen Herz Netze und Garne, dessen Hände Fesseln sind. Wer Gott wohlgefällt, entflieht vor ihr und der Sünder wird darin gefangen. Sieh, das hab ich gefunden, sagt Kohelet, — eins ums andere zu finden ein Ergebniß. Was noch meine Seele gesucht, das hab ich nicht gefunden — einen Mann unter tausenden hab ich gefunden — aber ein Weib unter allen diesen hab ich nicht gefunden!" (7, 24—28.) Das Weib ist nach seiner Meinung eine wahre Gottesgeißel, und zwar fällt das ganze weibliche Geschlecht unter dieses harte Urtheil. Beim Mann will er noch Ausnahmen gelten lassen, beim Weibe nicht. — Bei Gelegenheit dieses harten Wortes mag eine mir sehr treffend scheinende Bemerkung Abr. Kuenens Platz finden, welche wohl auch auf noch manche andere übertriebene Aeußerung angewendet werden könnte. Kuenen sagt in einer Anmerkung seines trefflichen Buches de Godsdienst van Israel, worin er den seltsamen Versuch van Limburg-Browers, aus dem Kohelet zwei Verfasser herauszuschälen als mißlungen darstellt und gründlich abweist: Een schrijver als de Prediker mag allerminst bij het woord worden gevat. Onder den indruk van deze of gene ervaring laat hij zich zeer stark uit, om in een ander verband zich zelven te corrigeeren. Hij schijnt keer op keer met zich zelven in strijd te komen, omdat hij er niet aan denkt, zijne uitspraken telkens zoo te restringeeren, als hij eigenlijk med het oog op eene andere reeks van overwegingen zou behooren te doen. — Kohelet ist nebenbei ein Buch voll Witz, das cum grano salis gelesen sein will.

Was wird Kohelet, dem schon das Loos der Bevorzugten traurig genug vorkommt, erst sagen zum Schicksal der Armen und Gedrückten, das ihm doch auch nicht verborgen ist. Zwar auch die Armuth hat einen gewissen Vorzug, den freilich nur der Wohlhabende in seinem Uebersättigungsjammer, bei Podagra und Fettsucht anerkennen wird: der Arme hat wenigstens einen guten Appetit und gesunden Schlaf (5, 11). Aber sonst ist nichts an ihm

Digitized by Google

zu beneiden. Er gilt nichts, mag er noch so gescheid sein und mag er auch seine Weisheit so glänzend erprobt haben, wie jener weise Mann, der seine kleine Vaterstadt bei einer gefährlichen Belagerung durch seinen guten Rath zu retten wußte (9, 13—16.). Und welchen Plagen ist der gemeine Mann ausgesetzt. Er findet kein Recht und muß sich alles gefallen lassen. Von gerechtem Gericht ist keine Rede, weil um Geld alles zu haben ist (10, 19.) und weil die Hochstehenden ihre Macht lediglich dazu benützen, sich zu bereichern und ein schwelgerisches Wohlleben zu führen. Das ist empörend anzusehen und gibt unserem Schriftsteller, der immer wieder auf diesen Uebelstand zurückkommt, viel zu denken. „Am Orte des Gerichtes, da ist der Schurke, am Orte der Gerechtigkeit, da ist der Schurke!" (3, 16.) „Und wieder sah ich alle Bedrückungen, welche unter der Sonne geschehen, und siehe: Thränen der Unterdrückten und da war kein Tröster, und von der Hand der Tyrannen Gewaltthat — und sie haben keinen Tröster!" (4, 1.) In seiner sarkastischen Weise ruft er aus: „Wenn du Bedrückung des Armen und Schändung von Recht und Gerechtigkeit siehest in der Provinz, so staune nicht über die Sache, denn ein Höherer wacht über den Hohen und der Höchste ist über ihnen" (5, 7.), wobei dem Leser überlassen ist, sich das Seine dazu zu denken und entweder herauszuhören: Sie halten alle zusammen, König, Satrap und Pascha, gegen den gemeinen Mann, den sie niedertreten und keiner läßt dem andern etwas geschehen, oder den Trost zu vernehmen: sei nur ruhig, endlich wird der Hohe von einem Höheren und dieser vom Allerhöchsten (Gott) zur Verantwortung gezogen werden. Wie schlecht — fast wie ein Hohn klingend — ist der Trost, den er zum Schluß dieser Gedankenreihe dem Bedrückten gibt: „'s ist ein Gewinn fürs Land bei alledem, — ein König dem bebauten Land;" (5, 8.) 's ist immer noch besser, als in der Wüste sich von den Beduinen plündern oder von den Schakalen fressen zu lassen.

So traurig die Zeit ist, so tief Kohelet gekränkt ist durch den Jammer, den er mit ansehen und wohl auch mit fühlen muß, so wenig denkt er daran, daß man irgend etwas gegen dieses Uebel thun könnte. Er sieht das Elend als unvermeidliches Schicksal an, dem man sich fügen und darunter man sich

Digitized by Google

ſo leidlich als möglich einzurichten ſuchen muß. Wenn vielleicht in anderen Stücken nicht, — wenigſtens in dieſem ſind Kohelets Worte ein treuer Ausdruck der damaligen Stimmung des jüdiſchen Volkes. Wie dieſes von der babyloniſchen Gefangenſchaft bis zum Maccabäeraufſtand politiſch todt war und alles über ſich ergehen ließ, ſo beſtärkt Kohelet ſeine Landsleute in der Scheu vor den Tyrannen, von denen man ſich am beſten möglichſt ferne hält; und die Angſt, durch irgend welche Unbedachtſamkeit das harte Loos noch ſchwerer zu machen, ſpricht bei aller Zweideutigkeit deutlich genug aus ſeinen Worten. Man vergleiche Kap. 8, 1—8. und Kapitel 10, 10. ff. In beiden Stellen iſt zweifelhaft, ob Kohelet ſeine eigene Meinung ausſprechen, oder eine fremde Anſicht behufs ihrer Wiederlegung anführen will, oder ob er ſozuſagen ſich ſelbſt auf die Gefahren der eigenen Handlungs-, Rede- und Denkweiſe aufmerkſam machen will. Alle drei Deutungen ſind möglich und es iſt zweifelhaft, welche den Vorzug verdient, es iſt ſogar nicht unwahrſcheinlich, daß Kohelet hier wie anderwärts abſichtlich mehrdeutig geſprochen hat. In Kapitel 8 iſt, freilich in ſehr allgemein gehaltenen Worten, auf die Gefahr allzugroßer Hingebung an die Regierenden aufmerkſam gemacht, in Kapitel 10 wird zum Schluß ſehr eindringlich vor lautem Ausbruch der Unzufriedenheit gewarnt.

Kapitel 8, 1—8.

„Wer iſt wie der Weiſe und wer verſteht des Spruches Deutung? Weisheit des Menſchen erleuchtet ſein Antlitz und Trotz entſtellt ſein Antlitz.“

„„Ich achte[1] auf den Mund des Königs auch wegen des Eides Gottes. Eile nicht von ihm zu gehen und zögere nicht bei einem böſen Wort[2], denn alles, was er will, das thut er. Denn das Wort des Königs iſt mächtig und wer darf zu ihm ſagen: was machſt du?““

---

[1] Worte des ergebenen Fürſtendieners, lies שמר oder: Ich ꝛc. ſage: Achte auf — — —

[2] Auch ſchlimme, ungerechte Befehle des Königs müſſen ohne Zaudern ausgeführt werden.

Digitized by Google

„Wer[1] das Gebot hält, kennt kein böses Wort — und Zeit und Gericht kennt ein weises Herz. Denn alles Ding hat seine Zeit und Gericht. Freilich lastet das Uebel schwer auf dem Menschen[2]. Doch keiner weiß, was kommen wird, denn wer will ihm verkündigen, was geschehen wird? Kein Mensch[3] gebietet dem Odem, daß er den Odem einschließe, und keiner hat Macht über den Tag des Todes und es gibt keinen Urlaub im (Todes-) Kampf und der Frevler entspringt nicht seinem Herrn."

Man hört den vorsichtigen Mann, der nicht laut redet und seine Worte nicht deutlich ausspricht. Dem allzu ergebenen aber sagt er doch, daß auch Könige sterblich seien und ihre Verantwortung tragen müssen, und daß es für Ausführung eines ungerechten Königswortes auch keine Entschuldigung gibt.

Fast noch seltsamer ist

Kapitel 10, 12—20.

„Worte aus dem Mund des Weisen sind Anmuth, aber die Lippen des Thoren verderben ihn. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit und das Letzte, was aus seinem Munde geht, arger Unsinn. Und der Thor schwätzt viel — weiß doch der Mensch nicht, was da kommen wird; und was hernach geschehen wird, wer sollts ihm verkünden? Mühsal ermüdet den Thoren, denn er weiß nicht den Weg in die Stadt!"[4]

„„Weh[5] dir Land, dessen König ein Knabe ist, und deine Fürsten schmausen am Morgen. Wohl dir Land, dessen König ein Sohn der Edlen und deine Fürsten schmausen zur rechten Zeit, zur Kräftigung, nicht zur Berauschung! Durch Faulheit wird das Gebälk morsch und wo man die Hände hängen läßt,

---

[1] Antwort des Kohelet.

[2] Wörtlich: denn Uebel der Menschen lastet schwer auf ihm. Ueber diese umständliche, pleonastische Sprechweise wären zahlreiche ähnliche Stellen zu vergleichen z. B. 8, 1. 10, 10.

[3] Auch der König nicht.

[4] Er weiß nicht, „wo Bartel den Most holt", bemerkt hiezu Hitzig. Statt sich still an die richtige Stelle zu wenden, fängt der Thor an, laut zu schmähen und zu klagen.

[5] Worte des Unvorsichtigen.

Digitized by Google

tropft das Haus! Unter Lachen halten sie Schmaus und Wein macht das Leben lustig und um Geld ist alles zu haben"" — — „auch in Gedanken fluch dem König nicht und in deiner Schlafkammer fluch nicht dem Reichen, denn die Vögel des Himmels tragen den Laut weiter und der Flügelbesitzer meldet das Wort."

Man würde dem Kohelet Unrecht thun, wenn man seine Rathschläge als einen Ausdruck von übertriebener Feigheit ansehen würde. Wo es drauf ankommt, wird auch der Vorsichtige der Gefahr, die von dieser Seite aufsteigt, die Stirne zu bieten wissen, um größeres Unheil zu verhindern. „Wenn der Zorn des Herrschers wider dich aufsteigt, verlaß deinen Platz nicht! Denn Gelassenheit hindert große Sünden. Es ist ein Uebel, das ich unter der Sonne gesehen habe, nemlich Uebereilung, die vom Fürsten ausgeht." (10, 4. 5.)

Es sind die aus den traurigen politischen Verhältnissen entspringenden zahlreichen Mißstände, Plagen und Leiden, welche den Prediger besonders betrüben und die schwersten Zweifel in ihm rege machen. Indeß, auch wo diese härtesten Klagepunkte wegfallen würden, wäre doch immer noch genug und übergenug zu tragen an den ganz allgemeinen Mängeln des Menschenlebens. Man erinnere sich in dieser Hinsicht, was er den von solchen Plagen doch völlig freien Salomo hat sagen lassen und nehme dazu, was er sonst noch, theilweise mit großer Grämlichkeit ausspricht. „Wer eine Grube gräbt, kann drein fallen, wer Gemäuer einreißt, den kann eine Schlange beißen, wer Steine bricht, der kann sich damit verletzen und wer Bäume fällt, gefährdet sich damit." Spricht hier Verzagtheit und Grämlichkeit des Alters oder der Schalk, der seine Freude dran hat an allem, auch am einfachsten seinen Haken zu finden?

Zweifellos ernst aber ist ihm, was er von der Noth des Alters, von der peinlichen Unsicherheit der Zukunft, von der Gewißheit des Todes und von der Ungewißheit dessen, was auf den Tod folgt, auszusagen weiß. Man kann ihn wohl den Dichter der Altersbeschwerden nennen, da nicht leicht einer dieselben so treffend, theilweise so rührend besungen, wie er in dem bekanntesten Abschnitt seines Buches.

Digitized by Google

Kapitel 11, 9. bis 12, 8.

„Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in den Tagen deiner Jugend. Thu was dein Herz lüstet und deinen Augen gefällt und wisse, daß dich Gott um dies alles wird vor Gericht führen. Halte Unmuth ferne von deinem Herzen und halte Schmerz ferne von deinem Leibe, denn Jugend und Morgenroth ist Hauch (eitel).

Gedenke an deinen Schöpfer in deiner Jugend, ehe denn die bösen Tage kommen und die Jahre herzutreten, da du wirst sagen: sie gefallen mir nicht. Ehe denn die Sonne und das Licht dunkel wird und der Mond und die Sterne und die Wolken wieder kommen nach dem Regen;[1] am Tage, wo zitterig werden des Hauses Hüter[2] und krumm werden die Männer der Kraft[3] und feiern die Müllerinnen weil ihrer wenig worden, und trüb werden, die durchs Fenster blicken und sich schließen die Thore gegen außen[4], wenn das Geräusch der Mühle sich'legt und es sich zur Vogelstimme anläßt[5] und leise tönen alle Töchter des Gesangs; auch fürchtet man sich vor der Höhe und Schreckniſſe sind auf dem Weg; und der Mandelbaum[6] lehnt ab und es belastet sich der Liebesbaum[7] (?) und die Kapper[8] versagt; denn der Mensch geht zu seinem ewigen Haus und die Trauernden stehen umher auf der Gasse; ehe denn die silberne Schnur zerreißt und das goldene Gefäß zerbricht und der Eimer zertrümmert wird am Quell und das Rad zerbrochen wird am Brunn; und der Staub kehrt zur Erde, wie er gewesen ist und der Odem kehrt zu Gott, der ihn gegeben hat. — — Eitelkeit der Eitelkeiten, sagt der Prediger, alles ist eitel!"

Was Kohelets Ansichten über das Jenseits anbelangt, so ist zwar deutlich, daß ihm das Dogma von der Fortdauer nach dem Tode wohl bekannt ist. Ob er diesen Glauben theilt, ist eine

[1] In der Winterszeit des Lebens.

[2] Hände.

[3] Beine.

[4] Man denke an den zugekniffenen zahnlosen Mund.

[5] Nach Ewald.

[6] ? arbor vitæ, beides euphem. für membr. vir.?

[8] stimulus appetitus et veneris.

Digitized by Google

andere Frage, die eher zu verneinen sein wird. „Ein Schicksal trifft Menschen und Vieh und Ein Loos haben sie. Wie diese sterben, so sterben jene, sie haben einerlei Odem und der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Thier, denn alles ist eitel. Alles geht an Einen Ort, alles ist aus Staub geworden und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß vom Odem der Menschenkinder, ob der nach oben aufwärts geht und ob der Odem des Viehes abwärts steigt in die Erde?" (3, 19.)

Hält man damit die oben übersetzte Stelle aus Kapitel 12 zusammen, worin doch gesagt ist, daß der Lebensodem des Menschen zu Gott zurückkehrt, so scheint zwar jene Frage nach dem höheren Ursprung und Ende des menschlichen Lebensodems diesmal bejaht zu werden. Ob aber hierin eine Andeutung des Glaubens an die persönliche Fortdauer liegen soll, ist schon deswegen sehr unwahrscheinlich, weil im ganzen Buch bei der Behandlung der manchfachsten Lebensräthsel auch nicht die leiseste Andeutung gemacht ist, daß möglicherweise — was doch so nahe liegt — in dieser Richtung eine Lösung gesucht werden könnte.

3. Nach all dem kann nicht zweifelhaft sein, zu welchem Ergebniß diese Betrachtung des Menschenlebens gelangen muß. Freilich das Leben hat seinen Reiz: „Süß ist das Licht und den Augen thuts wohl, die Sonne zu sehen" (11, 7.), das Leben gleicht doch der goldenen Oellampe an der silbernen Schnur (12, 6.), man gibts nicht gerne her und schon der Gedanke an den Abschied vom Dasein ruft schmerzliche Bewegung hervor. (9, 3.). Auch der weltschmerzliche Weise kann den in der innersten Tiefe der Menschenbrust eingewurzelten „Willen zum Dasein" nicht verleugnen, und er ist zu aufrichtig, dies auch nur zu versuchen. Aber ein höherer Zweck dieses Daseins ist nicht einzusehen und so kommt nothwendig immer wieder der Gedanke zum Vorschein, daß in Wirklichkeit doch nichts verloren geht, wenn der Tod das Ende bringt, und daß im Grunde überhaupt nichts verloren wäre, wenn man nie geboren wäre. Kohelet stimmt in dieser Hinsicht mit dem schwermüthigen Jünger Epicurs:

Quidve mali fuerat nobis non esse creatis?
Natus enim debet quiquomqu'est velle manere
In vita, donec retinebit blanda voluptas.

Digitized by Google

Qui nunquam vero vitæ gustavit amorem
Nec fuit in numero, quid obest non esse creatum?[1]

Es wird ihm wohl ernst sein, wenn er ruft: „besser der Todestag, als der Geburtstag!“ (7, 1.) und es ist doch bittere Ironie, wenn er zu dem Sprüchwort: „ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe“ die Bemerkung macht: „denn die Lebenden wissen, daß sie sterben müssen und die Todten wissen gar nichts und sie haben keinen Lohn und ihr Andenken ist vergessen. Auch ihr Lieben, sowohl als ihr Haß und ihr Eifer ist längst dahin und sie haben in Ewigkeit keinen Antheil an dem, was unter der Sonne getrieben wird.“ Dieser an sich schon höchst zweifelhafte Vorzug wird um so hinfälliger, als sie ja doch auch „in die ewige Behausung“ eingehen.

Proinde licet quod vis vivendo condere secla,
Mors æterna tamen nihilominus illa manebit:
Nec minus ille diu jam non erit, ex hodierno
Lumine qui finem vitai fecit, et ille
Mensibus atque annis qui multis obcidit ante.[2]

So bleiben nur noch Güter von relativem Werthe übrig, nachdem die Summe der Güter, das Leben selbst als eine Sache von zweifelhaftem Werth erkannt ist. Es kann sich nun um nichts anderes handeln, als dieses armselige Dasein auszukaufen, so gut es geht, es so glücklich als immer möglich zu genießen, seine Beschwerden und Lasten möglichst zu erleichtern und zu vermeiden. Den Weg hiezu zeigt die Weisheit, die sich also in dieser Hinsicht als praktische Lebensklugheit zu erkennen gibt. Sie ist allen Preises werth: „Sie ist ebenso gut als Besitz und mehr als das für die, welche die Sonne sehen, denn Schatten[3] ist die Weisheit, Schatten das Geld und ein Vorzug Erkennen: die Weisheit hilft ihrem Besitzer zum Leben.“ (7, 12. 13.) Sie erleuchtet das Angesicht (8, 1.), sie gewährt dem Weisen Stärke mehr als zehn Fürsten, die in der Stadt sind (7, 20.), sie ist besser als Stärke und als Kriegswaffen (vgl. 9, 14—18.). Denn

[1] Lucret. de nat. rer. V. 176—181.

[2] Lucret. de nat. rer.

[3] Unter dem man sich bergen kann.

Digitized by Google

ſie lehrt mit Vorſicht und Umſicht das Schlimme meiden, lehrt im Kampfe ſiegen, hat manchem ſchon zum Thron verholfen (4, 13.), lehrt den Augenblick ergreifen und genießen, lehrt eine Menge kleiner Vortheile, deren der Thor entbehren muß und in deren Ermanglung er ſich aufs Elendeſte abmüht.

Hieher gehören die zahlreichen feinen Winke, Regeln, Beobachtungen das tägliche Leben betreffend: wie man ſich das Leben nicht erſchweren ſoll durch dumm angegriffene, nutzloſe Arbeit, wie es beſſer ſei ſeine Axt zu ſchleifen, als toll drauf los zu hauen, wie ein klein wenig Nachdenken viele Müh erſparen könne (10, 10.); wie man ſich hüten ſolle vor dem freudloſen, kargenden Geiz, der um den Genuß der Lebensfreuden bringt (Kap. 6,) wie man den Verdrießlichkeiten und Gefahren eines einſamen Lebens entgeht durch eine vernünftige Freundſchaft (4, 7—12.); wie man ſich ferne hält von beiden Extremen, von dem aufreibenden Gehetz in der Arbeit und von ſchädlichem Müßiggang, indem der Weiſe beide Sprüche nebeneinander kennt und befolgt: „Der Narr ſchlägt die Finger in einander und frißt ſein Fleiſch. Beſſer eine Hand voll Ruhe, als beide Fäuſte voll Müh und Jammer.“ Weisheit behütet vor Hochmuth, Zorn und Leidenſchaft und erzieht zu den entgegengeſetzten Tugenden, Geduld, Langmuth, Sanftmuth, Demuth. 7, 6. ff.

> At bene non poterat sine puro pectore vivi.
> Nam nisi purgatum est pectus, quæ prœlia nobis
> Atque pericula sunt ingratiis insinuandum!
> Quantæ tum scindunt hominem cupidinis acres
> Sollicitum curæ! quanteique perinde timores!
> Quidque superbia, spurcitia ac petulantia, quantas
> Ecficiunt clades! quid luxus desidiæque![1]

Solche Tugenden ſind natürlich nicht in der Geſellſchaft lachender Narren zu lernen, — lieber noch hört man das Schelten des Weiſen mit an 7, 5. In ſeiner Empfehlung des „juste milieu“ verſteigt ſich Kohelet bis zu dem Paradoxon: „Sei nicht allzu gerecht und ſei nicht allzuweiſe, daß du dich nicht verder-

[1] Lucret.

Digitized by Google

best, sei nicht allzu gottlos und narre nicht (Luther), warum willst du zur Unzeit sterben?"

Unter diesen Gesichtspunkt der Erschwerung oder Erleichterung des Lebenslooses ist auch die Empfehlung der Billigkeit und des zurechtlegenden Wohlwollens zu stellen, das namentlich auch den Niederstehenden zu gut kommen soll. „Es ist kein Mensch auf Erden, der Gutes thut ohne zu fehlen. Du mußt also nicht alle Worte, die sie sagen, zu Herzen nehmen, daß du nicht hören mußt, wie dein Knecht dich schmäht. Denn dein Herz weiß, daß du oftmals auch andere geschmäht hast." (7, 22.) Der Weise wird sich hüten, seine Zeit mit nutzlosen Klagen zuzubringen. Sie haben ja keinen Werth: „Sag nicht, warum sind die früheren Tage besser als diese? denn du fragest solches nicht weislich". (7, 11.) Der Weise geht vielmehr frisch ans Werk, er streut seinen Samen aus zur rechten Zeit, ohne nach Wind und Wolken zu gucken, er thut nicht blos das Nothdürftigste, sondern richtet sich so ein, daß ihm auch eines oder das andere mißrathen kann, gelingt alles, um so besser! (11, 4. 6.); er läßt sein Kapital nicht brach liegen, sondern läßt es „übers Wasser fahren", läßts auf dem Meere schwimmen, freilich mit der nothwendigen Vorsicht, daß ers nicht einem einzigen Schiffe anvertraut, wo mit einemmal alles dahinsein könnte: „Wirf dein Brot auf den Wasserspiegel, denn in vielen Tagen wirst du's finden — theil' es zu sieben oder acht, denn du weißt nicht, welch Unglück auf Erden geschehen wird. Wenn die Wolken voll sind mit Wasser, so regnen sie auf Erden, und wenn ein Baum fällt gegen Süden oder Norden — an dem Platz, auf den er fällt, bleibt er liegen." (11, 1. 2.)

Vor allem bemüht sich Kohelet, — und darauf kommt er in jedem Abschnitt seines Buches immer wieder zurück — den möglichst heiteren Genuß der Gegenwart zu empfehlen. Schon seinen Salomo läßt er von seinen Klagen über die Eitelkeit alles Bestehenden zu dem Schluß kommen: „Es gibt kein Glück für den Menschen, als daß er ißt und trinkt und sichs wohl sein läßt bei all seiner Müh." Und so gehts durchs ganze Buch fort: „ich merkte, daß nichts besseres drinnen ist, denn fröhlich zu sein und sich gütlich zu thun im Leben (3, 15) vgl. 3, 22. 5, 12 u. a. „Besser der Genuß des Augenblicks, als das Wallen der Begierde

Digitized by Google

Kapitel 9, 7—10.

„Geh, iß mit Freuden dein Brot und trinke mit frohem Herzen deinen Wein, denn längst hat Gott dein Thun gebilligt. Jederzeit seien deine Kleider weiß und Oel soll auf deinem Haupte nicht fehlen. Freue dich mit dem Weibe, das du lieb hast, alle Tage deines eitlen Lebens, das er dir unter der Sonne gegeben hat, alle deine eitlen Tage, denn das ist dein Antheil am Leben und an deiner Müh, mit der du dich abmühst unter der Sonne. Alles, was deine Hand zu thun vermag, das thu frisch, denn in der Hölle, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit."

Man darf sich durch diese heiter klingenden Worte nicht täuschen lassen. Es ist nicht richtig, was Umbreit einmal sagt, daß sich doch ein heiterer Himmel über dem Buch der Eitelkeiten wölbe. Mit nichten. Der Himmel ist trüb und hängt schwer von Wetterwolken (11, 3.) und es gilt nur, sich so gut als möglich in diesem Elend einzurichten. Die Grundstimmung des Verfassers ist nicht Heiterkeit, sondern traurige Schwermuth. Und es gelingt ihm auch, worauf er es offenbar abgesehen hat, seinen Leser in eine möglichst unbehagliche Stimmung zu versetzen. Immer schwebt im Hintergrund der Gedanke: Wer weiß, was der morgige Tag bringen wird? (11, 2.) Und einmal müssen doch auch die Tage kommen, die uns nicht gefallen. (12, 1.) Wenn nun das anempfohlene Genießen aus irgend welchem Grund ein Ende nimmt, was ist dann das Leben noch werth? Wenn man unter die Unterdrückten gehört, die keinen Helfer und Tröster haben? „Da pries ich die Todten, welche längst gestorben sind, mehr als die Lebenden, die noch am Leben sind. Und glücklicher als beide acht ich den, welcher noch nicht ist, welcher nicht das böse Treiben gesehen hat, das unter der Sonne vorgeht. (4, 3.)

Παντων μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον
Μηδ εσιδειν αυγας οξεος ηελιου.
Φυντα δ' οπως ωκιστα πυλας Αϊδαο περησαι
Και κεισθαι πολλην γην επαμησομενον.[1]

[1] Theognis (aus Knobel).

Digitized by Google

„Wenn einer hundert Kinder hätte und viele Jahre lebte und viel wären die Tage seiner Jahre und seine Seele sättigte sich des Guts nicht (Luther), so sage ich: besser als er ist die Fehlgeburt daran, die in Nichtigkeit kommt und in Finsterniß geht, und in Finsterniß ist ihr Name verborgen. Auch die Sonne hat sie nicht gesehen und nicht gekannt und Ruhe hat sie mehr als jener. Und wenn er tausend Jahre zweimal durchlebte und genöße nichts gutes, kommt nicht alles an Einen Ort?" 6, 3—6. Man kommt immer wieder auf denselben Schluß: Besser der Tod, als das Leben.

Warum aber zieht Kohelet nicht aus dieser traurigen Weisheit den letzten so nahe liegenden Schluß? Quur

non potius vitæ finem jacis atque laboris?

Ich grüße dich, du einzige Phiole,
Die ich mit Andacht nun herunterhole;
In dir verehr ich Menschenwitz und Kunst.
Du Inbegriff der holden Schlummersäfte,
Du Auszug aller tödtlich feinen Kräfte,
Erweise deinem Meister deine Gunst!

4. Die praktische Lebensweisheit Kohelets, wie sie bisher dargestellt wurde, ließe sich zweifelsohne mit den verschiedensten religiösen Ansichten vereinigen. Mäßiger, verständiger Lebensgenuß, der sich ferne hält von Ausschweifung und naturwidriger Begierde, treue Pflichterfüllung, die fern bleibt von verächtlicher Faulheit, wie von fressendem Ehrgeiz, muntere Arbeit, ohne überspannte Hoffnung auf Erfolg, Billigkeit gegen den Mitmenschen, dessen Hilfe man ja nicht entbehren kann, stille Ergebung in die Leiden, die gleichfalls zum Leben gehören („denn auch das Leben bedarf der dunkeln Blätter im Kranze") — das ist die gleichlautende Moral aller der schwermüthigen Hedoniker vom Meister Epicurus:

Qui princeps vitæ rationem invenit eam, quæ
Nunc adpellatur Sapientia; quique per artem
Fluctibus et tantis vitam, tantisque tenebris
In tam tranquilla, et tam clara luce, locavit —

bis zu den bekannten „Wir", die ungefähr auch, soweit es geht, ihr Leben nach dem Worte ordnen: „Laß deine Kleider allzeit

Digitized by Google

weiß sein und an Oel soll's auf deinem Haupt nicht fehlen". Kohelet will ausdrücklich in diese Schar nicht eingereiht werden, faßt er doch mit großem Nachdruck die Hauptsumma seiner Lehre in die Worte zusammen: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das gehört allen Menschen zu; denn Gott wird alle Werke vor Gericht bringen, das verborgen ist, es sei gut oder böse." Und es liegt keinerlei Grund vor, diesen Ausspruch etwa für eine fromme Redensart, für Anbequemung an den Geschmack der Volks- und Zeitgenossen zu halten.

Freilich „er ist kein positiver Israelit, kein Genosse eines David oder Jesaia, der wohlgeborgen in dem Bunde Gottes und getröstet durch seine Verheißungen den Schmerz des Lebens überwände" (Umbreit). Wo wäre es möglich, die ethische Anschauung eines Propheten in ziemlicher Vollständigkeit wiederzugeben, abgetrennt von seinem religiösen Glauben? Dennoch wäre es unrichtig, Kohelet für religiös indifferent anzusehen oder ihm religiösen Skepticismus unterzulegen. Er zweifelt keinen Augenblick am Dasein Gottes; auch nicht mit einem leisen Wort verräth er, daß jemals gottesleugnerische Gedanken seine Brust bewegt hätten. Er gebraucht zwar, was in mehr als einer Hinsicht bemerkenswerth und bezeichnend ist,[1] niemals den altehrwürdigen, von Mose und den Propheten so warm und ausdrucksvoll gebrauchten Gottesnamen יהוה, er redet immer von הָאֱלֹהִים, was vielleicht nicht unpassend mit dem kalten Abstraktum „die Gottheit" wiedergegeben werden konnte. Aber er bestreitet keinen einzigen Glaubenssatz der Väter. Er erkennt den Werth eines vernünftigen Gottesdienstes an, der freilich nicht im Opferdienst bestehen soll. In letzterem findet nur der Thor seine Befriedigung. (4, 17.) Er glaubt, daß Gott Gebete hört ohne viel Worte. (5, 1.) Er ist überzeugt, daß Gott das Gelübde vernimmt und über dessen Ausführung wacht, und hält es nicht nur für Unrecht, sondern geradezu für unverantwortliche Thorheit, wenn einer sein Gelübde bricht und Ausflüchte sucht. (5, 2—4.)

Ganz besonders betont er die Allmacht Gottes in derselben

[1] Kuenen denkt an die aufkommende Scheu, den Jehovanamen auszusprechen.

Digitized by Google

Weise, wie wir dies auch sonst im Alten Testament gewohnt sind. „Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit." „Er hat alles gut geschaffen, da thut Niemand etwas dazu, noch davon." „Wer kann grad machen, was er gekrümmt hat?" Gott ist's, der dem Menschen seine Lebensfreuden zumißt und ihm die Empfänglichkeit für dieselben gibt oder nimmt. Denn „auch jeder Mensch, der ißt und trinkt und Gutes schmeckt bei all seiner Müh — auch das ist ein Geschenk Gottes". (3, 13. vgl. 2, 24. 26.) Aber mit all dem spitzt er sein Räthsel eher zu, als daß er es der Lösung näher bringt. Freilich versichert er: „Gott hat den Menschen gerade geschaffen und sie suchen viele Ränke", er spricht also dem Menschen alle Schuld allein zu. Und dann und wann gewinnt es den Anschein, als wollte er den Spuren der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes im Menschenleben nachgehen, indem er z. B. andeutet, daß Gott die Fähigkeit zum Genuß an gewisse sittliche Bedingungen knüpfe: „Denn dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Weisheit, Vernunft und Freude, aber dem Sünder gibt er Mühsal, daß er sammle und häufe und es dem gäbe, der Gott gefällt." Aber er hebt selbst diesen Anlauf immer wieder auf durch die wiederholte und aufs schärfste hingestellte Behauptung, daß die sittliche und religiöse Qualität mit dem Lebenslos des Einzelnen in keinem nachweisbaren Verhältnisse stehe. (9, 1—3.) „Denn all das hab ich mir vorgenommen, zu erforschen all das: daß die Gerechten und Weisen und ihre Werke in der Hand Gottes sind. Weder Liebe noch Haß weiß der Mensch, das alles liegt in der Zukunft. Alles wie allem! Ein Schicksal hat der Gerechte und der Frevler, der Gute und Reine, wie der Unreine, der, der opfert, und der, der nicht opfert — wie der Fromme, so der Sünder; wer schwört, wie der, der sich vor dem Schwur scheut. Es ist ein bös Ding unter allem, das unter der Sonne geschieht, daß einem gehet, wie dem andern, daher auch das Herz der Menschenkinder voll Arges wird und Thorheit ist in ihrem Herzen so lang sie leben — und nachher — zu den Todten!"

Man kann den altisraelitischen Glauben an die Uebereinstimmung von Menschenwerth und Menschenschicksal nicht bündiger für grundlos erklären, als Kohelet dies in den angeführten Worten und auch anderwärts thut. Zudem ist es ja Gott, der All-

Digitized by Google

mächtige, welcher dem Gottlosen erlaubt, seine bösen Thaten auf Erden auszuüben, der also Frevel und Ungerechtigkeit mit ansieht, ohne einzuschreiten. Man kann sich freilich auch hiefür Gründe zurechtmachen. „Wegen der Menschenkinder geschieht das, daß Gott sie prüfe und daß sie sehen, daß sie selbst nur Thiere sind" (3, 18.). Aber in Wahrheit ist es doch tief zu beklagen und eine Ursache weiteren Verderbens, daß man von Gottes Gerechtigkeit so wenig wahrzunehmen vermag. „Ich habe Frevler gesehen, die begraben wurden und (zur Ruhe) kamen — und ferne vom heiligen Ort wandelten und wurden vergessen in der Stadt, die rechtschaffen gewandelt haben: auch das ist eitel! Weil der Spruch über das böse Thun nicht eilend vollzogen wird, darum wird das Herz der Menschenkinder in ihnen voll, Uebels zu thun, weil der Sünder hundertmal böse thut und es lange treibt." 8, 10.) So ist Kohelet nahe daran, wie einst Hiob, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit aufzugeben und nur noch den an seine Allmacht festzuhalten (vgl. Hiob Kap. 12, ff.), womit dem religiösen Glauben sein Kern, sein sittlicher Werth geraubt wäre.

Kohelet läßt es indeß nicht so weit kommen. Er begnügt sich, seine Erfahrungen ausgesprochen zu haben und dann doch zu dem scheinbar widerlegten Glaubenssatz einfach wieder zurückzukommen. Er fährt Kap. 8, 11. fort, „wenn ich schon weiß, daß es gut geht denen, die Gott fürchten, die sich scheuen vor ihm, und daß es nicht gut geht dem Frevler. Er wird seine Tage nicht lang machen, wie der Schatten, weil er sich nicht fürchtet vor Gott." Also ohne eine Vermittlung oder Lösung zu geben, erklärt er, daß er trotz allen gegentheiligen Erfahrungen beim alten Glauben beharren wolle, daß er an die göttliche Gerechtigkeit glaube, wenngleich ihr Walten ihm unbegreiflich sei. Es bleibt dabei: „Er wird alle Werke der Menschen vor Gericht bringen, es sei gut oder böse."

In diesem offenbar ernsthaft festgehaltenen, obwohl von Zweifeln aller Art umschwirrten Glauben empfiehlt er aufs lebhafteste die Furcht vor Gott: Furcht im eigentlichen Sinn, die weit entfernt ist von dem erwärmenden, erhebenden, Sicherheit verleihenden Jahveglauben der Propheten und Psalmdichter. Die erdrückende Allmacht Gottes wirkt nicht erhebend, sondern beugend:

Digitized by Google

Gegen diese Gottheit, „die stärker ist" als der Mensch, läßt sich nicht rechten, man muß einfach alles hinnehmen. (9, 11.) „Ich wandte mich und sahe, wie es unter der Sonne zugehet, daß nicht den Schnellen das Laufen und nicht den Helden der Sieg (zu Theil wird), noch den Weisen Brot, noch den Verständigen Reichthum, noch den Wissenden Gnade, — denn Zeit und Zufall trifft sie alle." Die Gottheit, die dem Menschen unendlich ferne gerückt ist, — „er ist im Himmel, du auf Erden" — hat etwas Unheimliches für den gänzlich von ihr abhängigen Menschen. (7, 14 f.) „Sieh auf die Werke Gottes, denn wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat? Am guten Tag sei guter Dinge und am bösen Tage — siehe, sowohl den als jenen hat Gott gemacht aus dem Grunde, weil der Mensch nicht etwas finden soll, was hinter ihm kommt." Liegt in diesen letzten dunkeln Worten nicht so etwas, wie der Gedanke, Gutes und Uebel, Glück und Unglück müsse schließlich quitt werden und nach dieser Rücksicht sei Leben und Lebensdauer, Freude und Leid ausgetheilt? Es geht durch das Buch ein unheimliches Frösteln vor der übermächtigen Schicksalsmacht, wie sie die Heiden in ihren Parzen verehrten und fürchteten:

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden!

Man wird nach alledem nicht sagen können, daß Kohelet eine einheitliche, in sich geschlossene Weltanschauung vertrete, daß seine Lebenserfahrungen in seinen religiösen Ansichten (oder umgekehrt) ohne Rest aufgehen. Man wird eher sagen müssen, daß es sozusagen Reste, Bruchstücke des väterlichen Glaubens sind, die ihm seinen eigenen Beobachtungen und Erfahrungen zum Trotze immer noch tief im Herzen sitzen und die wenigstens immer noch eine kräftige Stütze sind für eine gesunde Scheu vor allem Bösen und Schlechten, wenn auch die Momente des Trostes und der Erhebung verloren gegangen sind.

5. In seiner alttestamentlichen Theologie II. Aufl., S. 793 gibt H. Schultz seine Würdigung des Kohelet in folgenden Worten: „Das Buch bringt in alle Tiefen der Skepsis, die ersten

Digitized by Google

Grundpfeiler der sittlich-religiösen Anschauung werden ihm schwankend und ein eigentlicher Sieg der Glaubensfreudigkeit findet sich nirgends. Dennoch hat das Buch zwei Seiten, denen es wohl verdankt, daß es trotz seiner seltsamen Eigenthümlichkeiten kanonisch geworden ist und welche es sogar für die christliche Anschauung förderlich machen: 1. die unleugbare Wahrheit der Ansicht von der Geringfügigkeit jedes Erfolges und von der Kleinheit menschlicher Anstrengungen neben dem gewaltigen Getriebe der Natur — ein Ton echter Resignation und Lebensweisheit, der durch das Buch klingt. 2. Sodann ist es der Sieg über die Skepsis auf dem praktisch-sittlichen Gebiet. Mag alles zweifelhaft sein, mag man keine Lösung wissen für die Räthsel des Lebens, die von Gott gegebene sittliche Ordnung ist des Menschen Theil, hier kann er sicher sein. Und die praktisch fromme Lebensweisheit, auch wo sie nicht vor allem Unheil zu schützen weiß, bleibt doch ein unvergängliches Gut im Gegensatz gegen die Thorheit. Ja selbst das Uebel, wenn es zur Zucht des Herzens dient, hat seinen Werth. Die Weisheit, welche auf dem Weg des Grübelns und der Selbstqual vergeblich gesucht wird, liegt in Gottes Ordnung aufgeschlossen und dargeboten."

Man wird diese Würdigung im ganzen annehmen können, freilich mit der Restriction, daß auch auf dem ethischen Gebiet der Sieg kein freudiger ist, und daß auch hier manch schwere Einbuße verzeichnet werden muß. Das πρωτον ψευδος des ganzen Buches (wenn dieser Ausdruck da erlaubt ist, wo das Ergebniß einer geschichtlichen Entwicklung hervortritt) ist darin zu sehen, daß sich dessen Verfasser mit seiner gesammten Welt- und Lebensanschauung, sowohl in ethischer, als religiöser Beziehung auf den Standpunkt des vereinzelten Ichwesens stellt. Wie er nichts zu sagen weiß von Jahve, dem Gotte Israels, sondern nur den abgezogenen אֱלֹהִים kennt, so spricht er auch nirgends von seinem Volk, von dessen Beziehungen zu Gott, vom Bunde der Väter, von den Hoffnungen und Verheißungen, ein Umstand, der bei einem Israeliten in hohem Grade auffallend ist. Das vereinzelte Ichwesen steht als solches der Gottheit gegenüber und faßt sich einzig mit der Gesammtheit der Sterblichen zusammen. Es ist vaterlandslos geworden, seine Erfahr-

Digitized by Google

ungen vollziehen sich nicht im „Lande, das Jahve gegeben", sondern „unter der Sonne, unter dem Himmel". Die ethischen Beziehungen zum Volke fehlen sammt den religiösen. Ja nicht einmal von einem sittlichen Verhältniß zu den engen, privaten Lebenskreisen ist die Rede. Der Freund ist nur genannt als der etwaige Helfer in Noth, also lediglich vom Nützlichkeitsstandpunkte aus angesehen. Das Weib und mit ihr überhaupt das Familienleben ist nur als Genußmittel in Betracht gezogen. Die Kinder — sonst dem Hebräer eine der ersten und höchsten Segensgaben (Ps. 127, 128) — stehen vor Kohelets Augen nur als die einstigen, vielleicht thörichten Erben der mühvollen Errungenschaft. Die Billigkeit gegen den Nebenmenschen wird in den knappen Worten, die ihr gewidmet sind, nur aus Klugheitsrücksichten empfohlen. Die Arbeit hat keinen sittlichen Werth, sie ist an sich עָמָל Mühe, Plage und wird nur mit Rücksicht auf ihren Ertrag angesehen. Wie nahe lag es, (unserer politisch veränderten Denkweise nach) bei der poetischen Fiction des Kohelet an die edle Sorge des Königs für sein Volk, an die schöne Arbeit im öffentlichen Interesse zu denken: Kohelet, ferne von jeder Art des Idealismus, der baare Realist, hat nicht einen leisen Anklang an diesen Gedanken: auch Salomo handelt rein als Privatmann, all seine Thaten zielen lediglich auf sein Privatvergnügen.

Doch — machen wir dem spätgeborenen Weisen des Alten Testamentes keinen Vorwurf daraus, daß er nicht mehr fühlen konnte, was die Väter einst fühlten, und noch nicht begriff, was heute noch Unzählige nicht begreifen: daß weder die ethischen, noch die religiösen Fragen vom Standpunkt des vereinzelten Ichwesens aus auch nur zu annähernder Befriedigung gelöst werden können, ja daß schon die Fragstellung von diesem Standpunkt aus eine unrichtige werden muß. Noch weniger darf man sich daran stoßen, daß ein solches Buch Aufnahme in den Kanon finden konnte. Es gehört herein und hat sein gutes Recht darinnen, wenn wir nämlich im Kanon eine annähernd vollständige Entwicklungsgeschichte der wahren Religion sehen dürfen. Dann müssen auch die weniger erfreulichen Erscheinungen, wenn sie nur von charakteristischer Bedeutung sind, ihren Platz darin finden.

Und wirklich läßt sich unserem Buche diese Eigenschaft nicht

Digitized by Google

abſprechen. Es entſpricht einem nothwendigen Durchgangspunkte der Entwicklung: einmal mußte das Stadium der einſeitigen Individualiſirung und Subjectivirung eintreten. In der früheren Zeit ging (nicht in Iſrael allein) das Individuum mit ſeinem Verhältniß zu Gott auf in dem natürlichen Verbande des Volkslebens und fand hier ſeine Befriedigung. Dieſer Zuſtand konnte nicht für alle Zeit beſtehen; ſo lange die religiöſe Entwicklung auf dieſer Stufe ſtand, war an eine äußere Verbreitung des wahren Gottesglaubens noch kaum zu denken. Dieſe wird allmälig angebahnt, indem ſich die religiöſen Beziehungen erſt ablöſen von dem natürlichen Bande des Volksthums — ein Prozeß, der weder auf einmal, noch überall zugleich vor ſich gehen konnte. Im Kohelet ſehen wir wohl einen Mann, der in dieſer Hinſicht ſeiner Zeit vorauseilt und ſo unter diejenigen eintritt, die ein Neues vorbereiten, ohne dieſes Neue ſelbſt zu kennen und zu ahnen. Solches Voranſchreiten, ſolches Hinausſchreiten über Volk und Zeit geſchieht nicht unbezahlt, noch ungeahndet. Kohelet bezahlt es mit der Einbuße des lebendigen Untergrundes für Religion und Sittlichkeit, und er ſteht ähnlich, wie die ſämmtlichen ſpäteren griechiſchen und römiſchen Philoſophen, bei denen derſelbe Vereinzelungsprozeß des Ichweſens zu beobachten iſt, mit ſeiner Gedankenwelt ſozuſagen in der Luft — bei allem ſcheinbaren Realismus.

Es mußte erſt ein Neues kommen, wodurch das menſchliche Ichweſen wieder aus ſeiner Vereinzelung heraus in ein lebendiges, aber nicht mehr auf bloßer Naturbaſis ruhendes, ſondern ſelbſt rein ſittliches Ganzes eingeführt wurde, worin es Gott und Menſchen, die beide halb verloren gegangen ſind, wieder finden ſollte: Das Reich Gottes mit ſeinen erhebenden Verheißungen und Forderungen, mit dem beſeligenden Evangelium der Gotteskindſchaft und dem königlichen Gebote der Gottes- und Menſchenliebe.

Digitized by Google

Zur Geschichte der apostolischen Zeit.

Von Dr. **Daniel Völter**, Repetent in Tübingen.

I.

Die Apostelgeschichte und das Pfingstfest.

Den Empfang beziehungsweise den Besitz des Geistes feiert die christliche Kirche jährlich wieder mit einem besonderen Feste und sie ist in der Auffassung dieses Festes und namentlich auch in seiner kalendarischen Bestimmung wesentlich abhängig von der Erzählung Actor. 2. Nach diesem Bericht wäre es nemlich das erste Pfingstfest nach Christi Tod und Auferstehung gewesen, an welchem die junge Christengemeinde aus ihrer anfänglichen Zurückhaltung hervor öffentlich vor allem Volk in Jerusalem mit dem Bekenntniß ihres Glaubens aufgetreten wäre und an welchem insbesondere Petrus durch eine feurige Predigt von Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Messias gegen 3000 Menschen zur Taufe und zum Eintritt in die christliche Gemeinschaft bewogen hätte. Der Grund dieses plötzlichen muthvollen und erfolgreichen Auftretens wäre nach Act. 2 der gewesen, daß an jenem Tage über die Gemeinde zu Jerusalem die Ausgießung des heiligen Geistes erfolgte, der unter lautem Schall als ein Sturmwind vom Himmel kommend, das Haus, in dem sie versammelt waren, erfüllt und sich auf einen jeglichen gesetzt habe, ihm die Gabe verleihend mit andern Zungen zu reden, so daß jeder von den damals zu Jerusalem weilenden Fremden aus den verschiedensten Theilen der Erde die Jünger in seiner eigenen Landessprache habe reden hören.

Es ist ein doppeltes, was an diesem Bericht in die Augen fällt und gegen seine Ursprünglichkeit zeugt, nemlich erstens das, daß hier Gott beziehungsweise Christus, trotzdem Auferstehung und Himmelfahrt bereits vorüber sind, mit der Austheilung des Geistes doch gewissermaßen noch absichtlich zu warten scheint auf das Pfingstfest als auf einen um seines festlichen Charakters willen hiezu besonders geeigneten Tag, und zum andern das, daß die specifische Wirkung des Geistes das γλωσσαις λαλειν vom Verfasser dieses Berichts gar nicht mehr seinem ursprünglichen

Digitized by Google

Wesen nach nemlich als ein wortloses den Zuhörern unverständliches und erst durch einen Dolmetscher zu deutendes Reden aufgefaßt, sondern dargestellt wird als ein Reden, das jeder der Zuhörenden, so verschiedenartiger Herkunft dieselben sind, sofort als die Sprache seiner Heimath versteht.

Beide Eigenthümlichkeiten hängen unter sich aufs engste zusammen und entspringen aus einer und derselben Tendenz. Durch beides soll die den Christen zu Theil gewordene Geistesmittheilung zur Gesetzgebung am Sinai in unmittelbare Parallele gerückt und dargestellt werden als neue jene erst überholende Gottesoffenbarung.

Es ist dabei eine Frage von verhältnißmäßig untergeordneter Bedeutung, ob schon zur Zeit des Verfassers von Actor. 2 das Pfingstfest von den Juden nicht blos als Erntedankfest, sondern auch als Tag der Gesetzgebung gefeiert wurde. Auch wenn die Feier selbst erst später die letztere Beziehung erhielt, so stand doch schon damals auf Grund von 2 Mos. 19, 1. unter den Juden der Glaube fest, daß an Pfingsten das Gesetz gegeben wurde. Und wenn nun der Verfasser von Act. 2 die Geistesausgießung gerade auf diesen Zeitpunkt verlegt, so hat er dies sicherlich in der oben angegebenen Tendenz gethan, denn nur daraus wird es verständlich, wie er zu Gunsten dieses Festes abweichen konnte von der schon aus dem Wesen der Sache selbst entspringenden und auch wirklich Joh. 20, 21. vertretenen Annahme, daß der Geist unmittelbar mit der Auferstehung Christi in der Gemeinde Christi wirksam geworden sei. Besonders deutlich erkennbar aber wird jene Tendenz an der angeführten zweiten Eigenthümlichkeit des Berichts. In der Beschreibung des Vorgangs der Geistesausgießung hat nemlich der Verfasser von Actor. 2 sich die Vorstellung zum Muster genommen, welche die Juden — und zwar, wie aus Philo hervorgeht, jedenfalls schon vor der Zeit des Verfassers von Act. 2 — vom Hergang der Sinai-Gesetzgebung gehabt haben. Damals, heißt es bei Philo, erscholl eine Trompetenstimme vom Himmel, welche wohl bis zu den Grenzen des Alls gehört worden sein mag, damit dieselbe auch die Nichtanwesenden aufmerksam mache, indem sie denken mußten, daß ein solcher Schall das Zeichen großer Ereignisse sei. Was

Digitized by Google

konnte aber Größeres oder Nützlicheres unter die Menschen kommen als allgemeine Gesetze. Gfrörer[1] bemerkt richtig, daß diese Worte auf Schrauben gestellt sind, daß dem Philo selbst das, was sie in Wahrheit besagen sollen zu abenteuerlich scheint, als daß er es klar und deutlich hier hätte aussprechen mögen, nemlich das, daß die Stimme der Gesetzgebung in der ganzen Welt gehört und die Gesetze selbst von allen Völkern vernommen worden seien. Daß das wirklich Philos Meinung ist, geht aus einer andern Stelle hervor, welche zugleich die zu jener Annahme nöthige Hilfsvorstellung enthält. Hier heißt es nemlich: Mitten aus dem himmlischen Feuerstrom erscholl eine fürchterliche Stimme, indem die Flamme sich zu der Mundart artikulirte, welche den Zuhörenden eigenthümlich war.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier bereits die wesentlichen Züge, die wir in der Erzählung Actor. 2 finden, gegeben sind. Das Feuer vom Himmel ist es, aus dem hier wie dort die Sprache kommt, nur daß es bei Philo der Eine ungetheilte Feuerstrom ist, weil das Hörbarwerden der Stimme hier von jeder menschlichen Vermittlung unabhängig gedacht ist, während es in der Erzählung Actor. 2 getheilte Feuerzungen sind, weil die Sprachkraft, die das Feuer in sich birgt, hier einer Reihe von Personen mitgetheilt werden soll. Die Vorstellung ist aber in Actor. 2 nicht die, daß wegen der besonderen Feuerzungen, die sich auf die Einzelnen gesetzt haben, jeder auch in einer besonderen Sprache geredet hatte, sondern ganz wie bei Philo ist es eine und dieselbe Stimme (2, 6.), die von den Geistbegabten ausgeht, die an und für sich mit keiner bestimmten Sprache sich deckend eben die Eigenthümlichkeit hat, von den aus den verschiedensten Ländern stammenden Zuhörern in der eigenen Mundart verstanden zu werden.

So wäre also die Vorstellung, welche das Judenthum schon vor Christus von der Zeit und von dem Hergang der Sinaigesetzgebung gehabt hat, für die Datirung und die nähere Auffassung des dem Bericht von Actor. 2 zu Grund liegenden Er-

[1] Das Jahrhundert des Heils, 2. Abth., S. 397. Vgl. hier auch die Stellen aus Philo.

Digitized by Google

eignisses maßgebend geworden. Man könnte freilich unter diesen Umständen überhaupt zweifelhaft sein, ob seine Erzählung der Apostelgeschichte überhaupt ein einzelnes bestimmtes Ereigniß zur historischen Grundlage habe oder ob sich nicht vielmehr lediglich von der allgemeinen Thatsache aus, daß die Urgemeinde im Besitz des Geistes war, der Verfasser von Actor. 2 in Anlehnung an die jüdische Vorstellung vom Hergang bei der Gesetzgebung ausgemalt hat, wie wohl die Gemeinde in den Besitz des Geistes gekommen sei. Das erstmalige Hervortreten der Geisteskraft innerhalb der Gemeinde ist jedenfalls nicht der geschichtliche Kern von Actor. 2., denn dasselbe war gewiß mit den Erscheinungen des Auferstandenen verknüpft und hat sich nicht schon auf die ganze Gemeinde, sondern nur auf einzelne erstreckt. Dagegen wäre es möglich, daß den historischen Kern des Pfingstberichts ein solches Erlebniß der ersten Gemeinde bilden würde, das weniger durch die Neuigkeit als durch die Größe und Allgemeinheit der Geisteserfahrung dem Gedächtniß besonders sich eingeprägt hat, so daß es später als der principielle Anfang der Geistesmittheilung erscheinen und zu der Ausdeutung und Ausmalung, die wir im Pfingstbericht vor uns haben, den Anlaß geben konnte. Was für ein Erlebniß das gewesen, darüber gibt unserer Ansicht nach die Apostelgeschichte selbst Aufschluß in 4, 31., wo es heißt: *και δεηθεντων αυτων εσαλευθη ο τοπος εν ω ησαν συνηγμενοι και επλησθησαν απαντες του αγιου πνευματος και ελαλουν τον λογον του θευ μετα παρρησιας.* Was nach Abzug jener beiden unhistorischen Eigenthümlichkeiten vom Pfingstbericht übrig bleibt, das haben wir hier zwar kurz aber vollständig berichtet. Beidemal ist die ganze Gemeinde an einem Orte beieinander, beidemal kommt der heilige Geist über sie und zwar als eine auch in äußerer Erschütterung sich kundgebende Naturgewalt und beidemal ist die Folge dieselbe, nemlich die freie, enthusiastische Predigt des Evangeliums. Daß es sich in Actor. 4, 31. ebenso wie in Actor. 2 nicht um ein gewöhnliches, sondern um ein ausgezeichnetes Ereigniß im Leben der Urgemeinde handelt, geht nicht blos daraus hervor, daß etwas Aehnliches sonst nicht berichtet wird, sondern namentlich auch daraus, daß dem Actor. 4, 31. geschilderten Vorgang ebenso wie

Digitized by Google

dem Actor. 2 beschriebenen durch den damit verbundenen außerordentlichen Naturvorgang der Stempel der Besonderheit aufgedrückt ist.

Für unsere Annahme, daß Actor. 4, 31. einen Parallelbericht zu Actor. 2 enthalte, ist nun freilich das die Voraussetzung, daß der Verfasser der Apostelgeschichte Actor. 2 und Actor. 4, 31. aus zwei verschiedenen Quellen, die je nur eine Darstellung von dem Vorgang gaben, geschöpft und wegen der Verschiedenartigkeit der Darstellungen die Identität des Ereignisses verkennend beide nebeneinander in seine Erzählung aufgenommen hat. Dies läßt sich unserer Ansicht nach denn auch wirklich aus der Apostelgeschichte noch näher begründen. Der Bericht Actor. 4, 31. hängt nemlich aufs Engste zusammen mit der ganzen vorhergehenden Erzählung von 3, 1. an, wornach Petrus und Johannes wegen der offenen Christuspredigt des ersteren verhaftet und vor den Rath gestellt wurden und von diesem die strenge Weisung empfingen, den Namen Jesu nicht mehr zu verkündigen. Wie nun Actor. 4, 31. unserer Ansicht nach einen Parallelbericht bildet zu Actor. 2 so ganz ebenso die jenem Vers unmittelbar vorangehende und mit ihm aufs Engste verbundene Erzählung von 3, 1. an zu Actor. 5, 12—42. Hier wie dort sind die Züge der Erzählung im Wesentlichen dieselben. Beidemal sind die Apostel in der Halle Salomonis. Nach dem einen Bericht sollen es allerdings nur Petrus und Johannes, nach dem andern alle Apostel sein. Beidemal werden Kranke geheilt, nur daß es das eine Mal ein bestimmter Kranker ist, während es das andere Mal unbestimmt viele sind. Beidemal strömt das Volk zusammen, vor welchem nach dem ersten Bericht Petrus eine Rede hält, wovon der zweite nichts erzählt. Beidemal erfolgt sodann die Verhaftung der Apostel durch die sadducäische Partei und beidemal sollen sie über Nacht im Gefängniß bleiben, um am andern Tag vor das Synedrium gestellt zu werden. Nach dem einen Bericht bleiben sie auch wirklich darin, nach dem andern werden sie in der Nacht durch einen Engel Gottes befreit und müssen am andern Morgen aus dem Tempel geholt werden. Beidemal spricht sodann Petrus vor dem Synedrium und beidemal tritt das letztere, nachdem die Apostel hinaus-

Digitized by Google

geführt sind, in Berathung, bei welcher nach dem zweiten Bericht Gamaliel eine Rede hält. Beidemal ist auch das Resultat der Berathung dasselbe, nemlich das Verbot an die Apostel vom Namen Jesu öffentlich zu reden. Beidemal endlich werden die Apostel, nachdem sie wiedereingeführt sind und den Beschluß des Synedriums vernommen haben, wieder entlassen, nur daß der zweite Bericht noch von einer vorhergehenden Züchtigung der Apostel zu reden weiß.

Es kann nach dem Vorstehenden kaum zweifelhaft sein, daß wir auch hier über ein und dasselbe Ereigniß aus verschiedenen Quellen zwei Berichte haben, welche vom Verfasser der Apostelgeschichte wegen ihrer Besonderheiten im Einzelnen auf zwei verschiedene Ereignisse bezogen und darum nebeneinander in seine Erzählung aufgenommen und zueinander ins Verhältniß gesetzt worden sind (5, 21.) Eben durch diesen Nachweis aber erhält unsere obige ähnliche Aufstellung in Betreff des Verhältnisses von Actor. 4, 31. zu Actor. 2 ihre starke Stütze, da ja 4, 31. mit der ganzen vorhergehenden Erzählung von 3, 1. an untrennbar verbunden ist.

So hätten wir also über ein und dasselbe Ereigniß in Actor. 2 und in Actor. 4, 31. zwei Berichte, von denen, wie schon aus dem Bisherigen sich ergibt, der letztere als der ursprüngliche anzusehen ist. In ihm ist weder vom erstmaligen Empfang des Geistes die Rede, noch wird der Vorgang der Parallele mit der Sinaigesetzgebung wegen auf das Pfingstfest verlegt und mit jenen eigenthümlichen Zügen ausgestattet, sondern nach ihm handelt es sich um eine vor ähnlichen früheren und späteren Erlebnissen durch ihre Mächtigkeit ausgezeichnete Geisteserfahrung der ersten Gemeinde, die durch die vorangehende Verhaftung und Bedrohung der Apostel in einen verständlichen psychologischen Zusammenhang gerückt erscheint.

II.

Der zweite Aufenthalt des Apostels Paulus in Corinth.[1]

Die Frage, ob der Apostel Paulus zweimal oder dreimal nach Corinth gekommen und falls die letztere Annahme bejaht

[1] Für den Stand der Frage ist zu vergleichen: Holtzmann, das gegenseitige Verhältniß der beiden Corintherbriefe in Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theologie XXII. 1879, S. 455 ff.

Digitized by Google

wird, die weitere Frage, wann er das zweite Mal daselbst gewesen, ist für die richtige Bestimmung des Verhältnisses der beiden Corintherbriefe von nicht unwesentlicher Bedeutung. Bei der Beantwortung dieser Fragen gehen freilich die Meinungen bis zum heutigen Tag stark auseinander.

Diejenigen, welche einen mittleren Aufenthalt des Paulus in Corinth zwischen seinem ersten bei Gründung der Gemeinde und seinem letzten kurz vor seiner Gefangennehmung in Jerusalem annehmen, berufen sich auf die Stellen 2 Cor. 2, 1., 12, 14. 21., 13, 1. 2. aus welchen sich unzweideutig ergebe, daß Paulus im Ganzen dreimal nach Corinth gekommen und zweimal bereits vor Abfassung des zweiten Corintherbriefes daselbst gewesen sei. Die Abweichungen beginnen nun aber sofort, indem die einen den Apostel in der Zeit vor dem ersten Corintherbrief, die andern in der Zeit zwischen beiden Corintherbriefen zum zweiten Mal von Asien herüber nach Corinth kommen lassen. Für die erstere Ansicht läßt sich positiv geltend machen, daß bereits auch im ersten Corintherbrief nemlich 16, 7. ein zweites Kommen des Paulus nach Corinth deutlich vorausgesetzt sei. Sie kann sich ferner polemisch gegen jene zweite darauf berufen, daß nach der 1 Cor. 16, 5. f. vorliegenden Ankündigung einer bevorstehenden Reise des Apostels über Macedonien nach Corinth, von deren Ausführung der zweite Corintherbrief und Actor. 20, 1—3. Kunde gibt, sich nicht eine geschwind vorher noch auf dem Seeweg ausgeführte Excursion dahin erwarten lasse und daß denn auch 2 Cor. 1, 15. 16. 23., 2, 1. die Annahme ausschließen, daß der Apostel vor Kurzem erst in Corinth gewesen sei. Jener zweite Besuch müsse also vor den ersten Corintherbrief fallen. Die zweite Ansicht macht für sich geltend, daß die λυπη, mit welcher der zwischen beide Corintherbriefe fallende verloren gegangene Brief sich beschäftigt (2 Cor. 2, 3.), offenbar dieselbe sei, welche den Paulus bei seinem zweiten Besuch getroffen habe (2 Cor. 2, 1., 13, 2.), so daß das Handeln des Apostels in diesem Zwischenbrief als die unmittelbare Fortsetzung von seinem Handeln bei jenem Besuch erscheine. Vor den ersten Corintherbrief könne derselbe unmöglich fallen, denn sonst hätte dort auch von der λυπη, die den Apostel getroffen und von den damit zusam-

Digitized by Google

menhängenden ernsten Verwicklungen die Rede sein müssen. Wäre Paulus kurz vor dem ersten Corintherbrief zum zweiten Male in Corinth gewesen, so ließe sich ferner nicht erklären, daß der Apostel im ersten Corintherbrief gar nicht aus eigener Anschauung, sondern nur durch mündliche (1, 11. f., 11, 18., 16, 17. 18.) und schriftliche (7, 1. f., 8, 1. f., 12, 1. f.) Nachrichten über den Zustand der Gemeinde unterrichtet ist und dann hätte auch unter den Corinthern nicht das Gerede aufkommen können, Paulus werde nicht mehr zu ihnen kommen (4, 18.). Ueberdies bezeuge Paulus selbst im ersten Corintherbrief an einer Reihe von Stellen, daß er bisher erst einmal nemlich bei Gründung der Gemeinde in Corinth gewesen sei (2, 1., 3, 1. 2. 6. 10.).

Beide Ansichten vermögen also verschiedene Gründe für sich anzuführen, aber jede hat auch ihre besonderen Schwierigkeiten und dazu kommt, daß weder bei der einen noch bei der andern Annahme der Zweck einer solchen extra unternommenen zweiten Reise des Paulus von Asien nach Griechenland recht ersichtlich ist, sowie das, daß die Apostelgeschichte nicht nur nichts von einer solchen zu erzählen weiß, sondern auch keinen Raum für sie übrig läßt.

Unter diesen Umständen sind andere Forscher geradezu zur Läugnung eines dreimaligen Kommens des Paulus nach Corinth, d. h. speciell zur Läugnung jener mittleren Anwesenheit des Apostels daselbst fortgeschritten und haben die im Weg stehenden Stellen des zweiten Corintherbriefs entsprechend zu deuten versucht. Allein es ist neuerdings namentlich von Klöpper[1] gezeigt und von Holtzmann[2] anerkannt worden, daß diese Auslegung jenen Stellen nicht gerecht zu werden vermag, sondern daß dieselben nur unter der Annahme einer bereits stattgehabten zweimaligen Anwesenheit und eines unmittelbar bevorstehenden dritten Kommens des Apostels nach Corinth ihre genügende Erklärung finden. Da wir deshalb von dieser letztern Aufstellung absehen dürfen, so würden also die beiden oben erwähnten einander gegenüberstehenden Ansichten den Stand der Frage bezeichnen, mit der

[1] Commentar zum zweiten Corintherbrief S. 29 ff.
[2] A. a. O. S. 478 ff.

Digitized by Google

wir uns beschäftigen. Was ihre Lösung betrifft, so ist dieselbe bei der Annahme, daß die zweite Anwesenheit des Apostels in Corinth in die Mitte zwischen beide Corintherbriefe falle, überhaupt nicht zu erreichen, bei der andern, wornach dieselbe noch vor dem ersten Corintherbrief stattgefunden habe, nur dann, wenn man diese zweite Anwesenheit nicht mit einer zweiten besonderen Reise des Apostels von Asien nach Griechenland in Verbindung bringt, sondern nur, wenn man sie in die Zeit seiner ersten griechischen Reise setzt. Dies möchten wir im Folgenden unter vorläufiger Beiseitelassung der beiden Corintherbriefe an der Hand zweier anderen Quellen zeigen, nemlich mit Hilfe des ersten Thessalonicherbriefes und der Apostelgeschichte.

Dieses Unterfangen mag von vornherein Bedenken erwecken, sofern ja die Apostelgeschichte ganz unzweideutig sich dahin zu entscheiden scheint, daß Paulus nur zweimal nach Corinth gekommen sei, nemlich das erste Mal bei Gründung der Gemeinde, das zweite und letzte Mal unmittelbar vor seiner letzten jerusalemischen Reise, d. h. nach Abfassung der beiden Corintherbriefe. Allein nichtsdestoweniger wird sich die Apostelgeschichte für eine dreimalige Anwesenheit des Paulus in Corinth nemlich in dem bereits angedeuteten Sinne verwerthen lassen.

Der Aufenthalt des Paulus in Athen, von welchem 1 Thess. 3, 1. die Rede ist, wird gewöhnlich unmittelbar identificirt mit demjenigen, von welchem die Apostelgeschichte 17, 16. ff. erzählt. Allein diese Identificirung muß als eine irrthümliche bezeichnet werden. Denn nach 1 Thess. 3, 1. ist Timotheus mit Paulus in Athen und wird von letzterem von hier aus nach Thessalonich gesandt, während nach Actor. 17, 16. ff. Paulus allein in Athen weilt, da Silas und Timotheus in Beröa zurückgeblieben sind und erst in Corinth mit ihm zusammentreffen. Wenn man diese Differenz auf die mangelhafte Kenntniß der Apostelgeschichte zurückzuführen sucht, so geschieht der letztern ein Unrecht, da gegen die Identificirung des 1 Thess. 3, 1. und Actor. 17, 17. ff. erwähnten athenienſischen Aufenthalts des Paulus ganz bestimmt auch 1 Thess. 2, 18. spricht. Was Paulus hier erzählt, läßt sich unmöglich auf den ersten Aufenthalt des Paulus in Athen Actor. 17, 17. ff. beziehen. Derselbe fällt ja so kurze Zeit nach

Digitized by Google

der Abreise des Paulus von Thessalonich, daß sich nicht annehmen läßt, Paulus sei damals und zwar noch ehe er sein Hauptreiseziel Corinth erreicht hatte, schon von so großer Sehnsucht nach den Thessalonichern ergriffen gewesen, daß er ein ja zwei Mal bereits entschlossen gewesen sei, sie wieder zu besuchen und daß er dann an seiner Statt den Timotheus zu ihnen gesandt habe. Diese Beobachtungen müssen vielmehr zu der Annahme führen, der Aufenthalt des Paulus in Athen, von welchem 1 Thess. 3, 1. die Rede ist, beziehe sich nicht auf seinen ersten, von der Apostelgeschichte beschriebenen Besuch daselbst, sondern auf einen späteren, von welchem die Apostelgeschichte nichts unmittelbar berichtet. Derselbe fällt aber wie der erste Thessalonicherbrief selbst jedenfalls noch in die Zeit der ersten griechischen Reise des Paulus, auf der dieser von Timotheus und Silvanus begleitet war (1 Thess. 1, 1. vgl. mit 2 Cor. 1, 19., Actor. 15, 40., 16, 1. ff., 17, 14., 18, 5.), wozu ja auch die Thatsache stimmt, daß nach des Paulus eigener Ausführung im ersten Thessalonicherbrief seit seinem ersten Aufenthalt daselbst bis auf die von Athen aus erfolgte Sendung des Timotheus noch keinerlei direkter oder indirekter Verkehr zwischen dem Apostel und der Gemeinde stattgefunden hatte. Wo ist nun aber dieser zweite Aufenthalt des Apostels in Athen innerhalb seiner ersten griechischen Reise unterzubringen? Da die Apostelgeschichte auf der letzteren den Paulus nach dem ersten Actor. 17, 17. ff. beschriebenen Besuch in Athen nur noch nach Corinth kommen und von da unmittelbar nach Syrien abreisen läßt, so legt sich die Frage nahe, ob nicht die Apostelgeschichte insofern hier ungenau erzähle, als sie den corinthischen Aufenthalt des Paulus Actor. 18, 1—18. als einen fortlaufenden darstellt, während er thatsächlich durch den 1 Thess. 3, 1. erwähnten zweiten athenienſischen Aufenthalt des Paulus unterbrochen worden ist.

Sieht man auf dies hin die Apostelgeschichte näher an, so scheint sie selbst diese Vermuthung zu bestätigen. Es ist an ihrer Darstellung nemlich noch deutlich erkennbar, daß das, was sie als einen fortlaufenden corinthischen Aufenthalt des Paulus zu erzählen scheint, in Wahrheit ein doppelter, ein durch irgendwelche in der Apostelgeschichte nicht näher angegebene Abwesenheit des

Digitized by Google

Apostels unterbrochener ist. Der Bericht der Apostelgeschichte zerlegt sich von selbst in die zwei gegen einander deutlich abgegrenzten Theile 18, 1—11. und 18, 12—18. Mit Vers 11 schließt der Bericht über den ersten Aufenthalt, indem hier angegeben wird, wie lang derselbe gedauert, nemlich ein Jahr und sechs Monate und in Vers 12 hebt in den Worten: „Als aber Gallio Proconsul von Achaja war" offenbar ein neuer Abschnitt an, nemlich die Erzählung von einem zweiten Aufenthalt des Paulus, der nicht in die Zeit jener anderthalb Jahre fällt, sondern von dem ersten zeitlich irgendwie getrennt ist. Was seine Dauer betrifft, so wird hierüber nichts Genaueres mitgetheilt, sondern nur angegeben, daß Paulus nach jener Anklage vor Gallio, die als erstes Ereigniß aus diesem zweiten Aufenthalt berichtet wird, noch einige Zeit geblieben sei.

In die Mitte zwischen den ersten und zweiten corinthischen Aufenthalt fällt eben jener 1 Thess. 3, 1. erwähnte wiederholte Besuch Athens, vielleicht auch der Besuch von einigen weiteren Orten Achajas (2 Cor. 1, 1.). Der Verfasser der Acta hat diesen Zwischenaufenthalt jedenfalls in seiner Quelle erwähnt gefunden, er ist aber wohl lediglich der Kürze halber darüber hinweggegangen, ohne jedoch wenigstens die Spur davon in seiner Darstellung ganz zu verwischen.

Für die Richtigkeit dieses Ergebnisses in Betreff des zweiten Aufenthalts des Apostels Paulus in Corinth liegt nun die Bestätigung eben darin, daß von hier aus alle Angaben, welche der Apostel in den beiden Corintherbriefen über sein mehrfaches Kommen nach Corinth macht, sich ohne Schwierigkeit erklären lassen. Jener zweite corinthische Aufenthalt des Apostels hat, wenn er unter den oben angegebenen Umständen erfolgte, ein Doppelgesicht. Er fällt einerseits mit dem erstmaligen Besuch des Apostels in Corinth zusammen, ist eigentlich nur ein unselbständiges Anhängsel an denselben, sofern er mit demselben auf einer und derselben griechischen Reise erfolgte, von ihm nur durch einen kurzen Zwischenraum getrennt ist und der anderthalbjährigen Dauer des ersten gegenüber zeitlich kaum ins Gewicht fällt. Auf der andern Seite war es streng genommen aber doch ein zweiter Aufenthalt und konnte als solcher gezählt werden, sobald Paulus aus irgend

Digitized by Google

einem Grunde veranlaßt war, ihn besonders in Anspruch zu nehmen.

So erklärt es sich, daß nicht nur der erste Brief an Stellen wie 2, 1., 3, 1. 2. 6. 10., sondern daß auch der zweite Brief 10, 14. so redet, als ob Paulus bisher nur einmal nach Corinth gekommen sei und daß doch wieder, sobald der Apostel genauer rechnet, sowohl im ersten Brief 16, 7. als im zweiten 2, 1., 12, 14. 21., 13, 1. 2. eine zweimalige Anwesenheit desselben in Corinth bereits vorausgesetzt wird. War das zweite Kommen des Apostels nach Corinth nicht eine zweite extra unternommene Reise von Asien nach Griechenland, sondern ein Theil der ersten, so braucht man es auch nicht mit einem bedeutenderen Vorkommniß innerhalb der corinthischen Gemeinde in Zusammenhang bringen und die λυπη, die den Apostel damals traf (2 Cor. 2, 1., 12, 21.), zu ernsten Verwicklungen zwischen ihm und der Gemeinde aufzubauschen und daran den Schluß zu hängen, daß der Apostel unter diesen Umständen nothwendig von seinem zweiten Kommen nach Corinth im ersten Brief eingehender hätte sprechen müssen, wenn es wirklich vor demselben stattgefunden hätte. Jene λυπη hatte ihren Grund darin, daß einzelne Gemeindeglieder ins heidnische Leben wieder zurückgefallen waren (2 Cor. 12, 2.). Aber der Umstand, daß Paulus damals der Sünder geschont hat (2 Cor. 13, 2.) in der Hoffnung auf Reue und Besserung, ist der stärkste Beweis dafür, daß die Vergehen nicht besonders schwer waren und daß jedenfalls keine ernsten Verwicklungen zwischen dem Apostel und der Gemeinde damals stattgefunden haben. Auf Grund der gemachten Erfahrungen hat der Apostel in seinem ersten nach Corinth gerichteten Schreiben, das verloren gegangen ist, aber 1 Cor. 5, 9. erwähnt wird, Warnungen und Mahnungen der Gemeinde zugehen lassen. Auch zur Zeit der Abfassung des ersten (kanon.) Corintherbriefs hat er jene Erfahrungen nicht vergessen gehabt, aber was er in dieser Beziehung der Gemeinde ans Herz zu legen hat, ist eingeschlossen in die Besprechung eines neuen Falls, den des Blutschänders, der dem Apostel soeben zu Ohren gekommen ist und der durch die Schwere des Vergehens jene früheren Vorkommnisse für den Augenblick ganz in den Hintergrund drängte.

Digitized by Google

Bei unserer Ansicht von dem zweiten Aufenthalt des Paulus in Corinth erklärt sich weiter die Thatsache, daß der Apostel bereits im ersten Corintherbrief die Zustände der Gemeinde nicht mehr aus eigener Anschauung kennt, daß ferner die Corinther damals schon über die lange Abwesenheit des Paulus sich beklagen, sowie namentlich endlich die Stelle 1 Cor. 16, 7. Jener zweite Aufenthalt des Apostels in Corinth war nur ein Aufenthalt εν παροδω, denn sein Weg hatte ihn nur darum noch einmal zu kurzem Verweilen in diese Stadt geführt, weil er auf dem Seeweg von Kenchrea aus nach Asien zurückkehren wollte. Im Blick darauf sagt nun der Apostel 1 Cor. 16, 7.: ου θελω γαρ υμας αρτι εν παροδω ιδειν.

Die christliche Vollkommenheit.

Von **Otto Kirn**, Repetent in Tübingen.

Zweiter Artikel.

III.

Von einem Ueberblick über die Wandlungen des Vollkommenheitsbegriffs in der Geschichte der christlichen Ethik, zu dem wir nun übergehen, dürfen wir uns den Gewinn versprechen, daß sich aus den historischen Erscheinungen am deutlichsten ergeben wird, welches religiöse und ethische Interesse in der verschiedenen Stellungnahme zur Vollkommenheitsfrage zum Ausdruck kommt.

1. Sehr frühe schon begegnen wir in der christlichen Kirche der Lehre von einer doppelten Stufe der Sittlichkeit. Die niedere Stufe beschränkt sich auf das Streben für das Urtheil Gottes vorwurfsfrei zu sein, d. h. seinen gesetzlichen Forderungen zu genügen; die höhere richtet sich darauf, etwas zu leisten, was in den Augen Gottes einen positiven Werth hat, gleichsam sein wohlgefälliges Urtheil herausfordert, also über das Niveau seiner unbedingten und allgemeinen Forderung hinausliegt. Diese Anschauung finden wir schon im Hirten des Hermas, welcher den-

Digitized by Google

jenigen guten Handlungen, die über das Gesetz hinausliegen, den Lohn höheren, göttlichen Wohlgefallens und größerer Herrlichkeit in Aussicht stellt. Der Ursprung dieser Anschauung ist keineswegs erklärt, wenn man auf den Zusammenhang mit der stoischen Unterscheidung einer niederen und einer höheren Sittlichkeit hinweist oder die biblischen Stellen namhaft macht (namentlich Matth. 19, 21. f. und Luc. 17, 10.), auf welche die Lehre sich öffentlich berief, wir müssen innerhalb der sittlichen Anschauung jener Zeit selbst die Quelle dieser Meinung suchen.

Die Lehre von der Vollkommenheit ist offenbar vor allem abhängig von der Fassung, welche der Begriff der Sünde findet. Nun herrscht bekanntlich bei den griechischen, besonders den alexandrinischen Kirchenlehrern im Zusammenhang mit ihrem psychologisch unwahren Freiheitsbegriff ein extrem atomistischer Begriff der Sünde. Da sie keine Erbsünde anerkennen und dem Menschen vollkommene Freiheit zum Guten oder Bösen zuschreiben, so lassen sie denselben zunächst ganz indifferent in den sittlichen Prozeß eintreten. Allein auch innerhalb dieses Prozesses erwirbt er eigentlich keinen bestimmten Charakter. Jede That ist absolut freie Entscheidung, durch nichts Vorangegangenes bedingt und nichts Folgendes bedingend; sie ist wie eine Sache für sich, wächst aus keinem sittlichen Charakter heraus und begründet keinen. Wendet sich nun ein Mensch zum Christenthum, so bedarf er weiter nichts als Vergebung der geschehenen Sündenthaten; von einer Nachwirkung des früheren sündigen Zustandes ist nicht weiter die Rede. Ist so nichts in der Vergangenheit Verfehltes gut zu machen, keine habituelle Sünde zu überwinden, so kann sich um so eher die Frage erheben, ob die Erfüllung der Gebote Gottes den Christen, welchem fortan der fördernde Beistand der göttlichen Gnade zur Seite steht, auch genügend beschäftigen werde. Es erscheint wohl denkbar, daß er mit seiner sittlichen Pflicht fertig sein und doch noch Antrieb und Kraft zu weiterer sittlichen Leistung in sich fühlen möchte.

Es ist aber auch schon der zweite Punkt bemerklich geworden, auf welchen die Anschauung von einer möglichen übergesetzlichen oder vollkommenen Leistung sich gründet, nämlich die niedrige Ansicht vom Gesetz. Das Gesetz ist eigentlich nur dazu da

Digitized by Google

die einzelnen Ausbrüche der Sünde als solche kenntlich zu machen und ihnen entgegenzutreten; es bezeichnet nur den Nullpunkt des sittlichen Lebens, was unter diesem Punkte liegt ist Sünde, was über ihm liegt ist erst das positiv Gute. Das Gesetz erfüllen ist darum noch gar nicht viel; die es in allen Stücken gehalten haben, werden ja im Evangelium angewiesen zu sprechen: „Wir sind unnütze Knechte, wir haben nur gethan, was wir zu thun schuldig waren" Luc. 17, 10.[1] Wer aber des Wortes würdig sein soll: „Ei du frommer und getreuer Knecht" der muß zu den Geboten noch etwas hinzufügen. Als solche übergesetzlichen Stücke der Sittlichkeit, die sogenannten consilia evangelica, sollen im Neuen Testament z. B. genannt sein: Ehelosigkeit nach 1 Cor. 7, 25. und Verzicht auf den verdienten Lohn nach 1 Cor. 9, 14 ff.[2] (Origenes Comment. z. Römerbr.) Das Gesetz steht also hinsichtlich der in ihm ausgeprägten sittlichen Idee so tief, daß man, um etwas wirklich Gutes zu thun, höher hinaufgreifen und sich etwas besseres wählen muß. Hier haben wir bereits das fruchtbare Prinzip der Mönchsmoral vor uns, welche das Gesetz verachtet, und sich in selbsterwählter Heiligkeit weit besser dünkt als das gewöhnliche Volk, das sich mit den Geboten abmüht. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Hypernominismus gar bald in einen Antinomismus umschlagen mußte.

[1] In Betreff dieser schwierigen Stelle sei bemerkt, daß die Schwierigkeit sich allerdings heben würde, wenn man mit J. Müller (Lehre von der Sünde, 6. Aufl. I. 72) unter Berufung auf eine Stelle der alexandrinischen Uebersetzung (2 Sam. 6, 22) ἀχρειος = ערי, gering gefaßt. Allein der Zusammenhang legt wohl ohne diese Annahme eine andere ganz befriedigende Erklärung nahe, nämlich die Verbindung von δουλοι und ἀχρειοι als eine analytische zu fassen: wir sind nur Knechte und — so treu wir in unserem Knechtsdienste sein mögen — als solche untauglich für die uns zugedachte Ehre als die Herren zu Tisch zu sitzen.

[2] Diese Stelle wird so aufzufassen sein, daß Paulus nicht seine Berufsarbeit und die Freiwilligkeit und Unentgeltlichkeit seines Dienstes als zwei besondere Leistungen neben einander stellt, sondern die letztere ist nur das auch für andere erkennbare Material der freien sittlichen Gesinnung, mit welcher er seinen Beruf anfaßt und in welcher der sittliche Werth seiner Arbeit überhaupt beruht. Der μισθος ist nichts anderes als die Anerkennung seiner Treue in der Parusie.

Digitized by Google

Wird hiebei die Vollkommenheit als der da und dort sich ergebende Ueberschuß über das gesetzlich Geforderte betrachtet, so erklärt sich daraus auch, daß diese Vollkommenheit nicht als einheitlicher Lebenscharakter, sondern als eine Summe von vereinzelten Thaten höheren sittlichen Werthes gedacht wurde. Clemens von Alexandrien hatte wohl die Vollkommenheit des christlichen Weisen als eine solche geschildert, in welcher das Gute nicht mehr aus Furcht vor dem Drängen des Gesetzes, sondern aus freier Liebe zum Guten geschieht, und Origenes bezeichnet Christum selbst als die Substanz aller christlichen Tugend, so daß die einzelnen Tugenden eine untrennbare Einheit bilden, aus welcher keine fehlen kann, wenn nicht zugleich alle verschwinden sollen; allein populär wurde die Anschauung, daß einzelne hervorragende Leistungen der Askese, namentlich Martyrium, freiwillige Armuth, Ehelosigkeit, wozu später noch besonders das Leben in der Einsamkeit kam, die Vollkommenheit begründen. Insbesondere mag es der allgemeine, tiefe Eindruck gewesen sein, den die Martyrien jener Zeit in der Christenheit machten, was dieser Anschauung eine mächtige Stütze gab.

Von der sittlichen Anschauung der Kirche ist es nur ein kleiner Schritt zur Ethik des Montanismus. Was dort als vollkommene und verdienstliche Leistung empfohlen wurde, das wurde hier unter dem Eindruck der bald erwarteten Parusie zum unverbrüchlichen Gebot. Die Montanisten machten mit dem Urtheil über das niedere sittliche Niveau des Gesetzes Ernst, indem sie die Sittenlehre des Christenthums einer Vervollkommnung für bedürftig erklärten, die sie durch den Paraklet gefunden habe. Demnach sollten häufiges Fasten, Vermeidung einer zweiten Ehe, Verwerfung des Staatsdienstes, des Erwerbs, des ästhetischen Genusses als Forderungen echt christlichen Lebens gelten. Der Glaube an die Nähe des Endes hat hier offenbar nur dem sittlichen Ideal zur vollen Herrschaft verholfen, welches auch außerhalb der montanistischen Sekte im Grunde die Gedanken beherrschte.

Die lateinische Kirche zeigt zwar schon in Tertullian das Bestreben die Sünde ernster und tiefer als eine gleichsam Natur gewordene Verderbniß des Menschenwesens zu beurtheilen (de an 16: inolevit et coadolevit in anima adinstar jam naturalitatis);

Digitized by Google

allein derselbe Tertullian hat andererseits als Vertreter des montanistischen Sittlichkeitsideals — gegen seinen Willen — zur Befestigung der populären Meinung von einer doppelten Sittlichkeit beigetragen, sofern dieses Ideal seiner Natur nach nur in einem kleinen Kreise von Auserwählten seine Verwirklichung finden konnte und für die große Masse der Christen doch ein anderer sittlicher Maßstab gesucht werden mußte. Indessen hat es an vereinzelter Polemik gegen diesen sittlichen Dualismus nicht gefehlt. Jovinian hat entschieden betont, daß das Neue Testament nur eine Sittlichkeit und nur eine Seligkeit kenne, welcher keine Ehelosigkeit und kein Martyrium etwas hinzuzufügen vermöge, und Vigilantius suchte den Nimbus von Vollkommenheit zu zerstreuen, mit welchem die Volksanschauung das Mönchthum umgeben hatte. Allein eine durchgreifende Umgestaltung der sittlichen Anschauung konnte nicht durch einige Eiferer kommen, die sofort in die andere Einseitigkeit verfielen allen Stufenunterschied in der Entwicklung des christlichen Lebens zu leugnen; sie konnte nur herbeigeführt werden durch eine vertiefte Schätzung der Sünde und eine höhere Anschauung vom Gesetz.

2. Demnach sollte Augustin als der Mann erscheinen um eine durchgreifende sittliche Reform herbeizuführen. In der That treffen bei ihm die Voraussetzungen für eine solche zu. Im Pelagianismus hatte die griechische Freiheitslehre ihre konsequente Fortbildung gefunden; ihm galt die Sünde nur als ein in den freien Handlungen des Menschen hin und wieder ohne weitergreifenden Zusammenhang auftretendes Phänomen. Dagegen ging Augustin auf eine psychologisch tiefere Fassung der Sünde aus, indem er sie für den durchgehenden Charakter der ganzeen sittlichen Haltung des natürlichen Menschen erklärte. Sie ist eine dauernde fehlerhafte Richtung seiner Natur, aus welcher die einzelnen Sündenthaten ebenso folgerichtig entspringen als aus einem körperlichen Gebrechen die Abnormität der betreffenden körperlichen Funktionen. Die Sünde hat ihren Sitz nicht blos im abstrakten Willen, so daß dieser nur in anderer Richtung zu wollen braucht, um die Sünde los zu sein, sondern sie ist zu einer beharrlichen Neigung durch sündige Motive afficirt zu werden herangewachsen. Darum ist dem Satz des Cölestius: debet

Digitized by Google

homo sine peccato esse, ergo potest entgegenzuhalten: non cum vult continuo potest, ted cum fuerit adhibita curatione sanatus (de perfectione justitiæ hominis c. 3). Die Sünde ist wohl ihrem Ursprung nach eine That der Freiheit, allein aus dem freien Sündigen entspringt ein Zustand, in welchem die Sünde nicht mehr in das freie Belieben gestellt, sondern zur traurigen Nothwendigkeit geworden ist (a. a. O. K. 4).

Auch scheint es als rückte bei Augustin das Gesetz in eine andere Stellung ein. Seine Erfüllung ist nichts so Leichtes; zunächst bringt es dem Menschen nur seine sittliche Ohnmacht zum Bewußtsein (lex data est, ut gratia quæreretur), sodann aber, wenn die Gnade in den Menschen eingegangen ist, so bildet eben die Erfüllung des Gesetzes ihr Ziel (gratia data est, ut lex impleretur; de spir. c. 19). Wie könnte auch die göttliche Forderung noch überboten werden, ist es doch ein Gebot Gott zu lieben von ganzem Herzen (de perf. 8). Demnach scheint für eine höhere, über der gesetzlichen sich aufbauenden Sittlichkeit kein Raum mehr zu bleiben.

Aus dieser Vertiefung der sittlichen Anschauung ergeben sich für Augustin Folgerungen in Betreff der Vollkommenheit, welche das Niveau der bisherigen Sittenlehre weit überschreiten. Vor allem soll das sittliche Urtheil nicht mehr einzelne Thaten, sondern den ganzen Lebenscharakter ins Auge fassen; de spir. 28: sicut non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Nur versäumt Augustin, wie wir unten näher sehen werden, auch die weitere Consequenz zu ziehen, daß demnach auch dem Gerechten einzelne über die Linie des gemeinchristlichen Lebens hervorragende Werke nichts verdienen können. Die Vollkommenheit besteht nach ihm kurz gesagt in der vollen Gottesliebe, welche alle Sünde verzehrt und darum vollkommene Gerechtigkeit, vollkommene sittliche Gesundheit bewirkt (de perf. 3); sie ist nicht ein Stückwerk von einzelnen Vorzügen, sondern etwas innerlich Ganzes. Er unterscheidet nun eine wesentliche Richtigstellung des Herzens von einer vollkommenen Reinigung desselben, den rectus corde und den

Digitized by Google

mundus corde. Die volle Herzensreinheit erfordert volle Liebe zu Gott, welche erst dann eintreten kann, wenn wir ihn ganz erkennen d. h. ihn sehen werden wie er ist. Demnach ist in diesem Leben die zureichende Bedingung für die absolute Vollkommenheit, nemlich die vollkommene Gotteserkenntniß überhaupt nicht gegeben. Es haftet dem irdischen Leben des Christen unter allen Umständen und ohne sein Verschulden eine Unvollkommenheit an, welche mit den Bedingungen seiner irdischen Existenz selbst gesetzt ist. Also kann in diesem Leben höchstens von einem allmähligen Wachsthum geredet werden, das der Vollkommenheit zustrebt, von einem perfecte currere. So werden auch die paulinischen τελειοι in Phil. 3, 15. für perfecte currentes erklärt (de perf. 8). Der perfecte currens ist noch nicht vollkommen, aber er ist doch in der stetigen Bewegung nach diesem Ziel begriffen; darum gehört zu dieser Vollkommenheit der Lebensrichtung wesentlich mit die Erkenntniß des Abstands vom Ziel; ipsius imperfectionis et in veritate cognitio et in humilitate confessio (contra duas ep. Pel. 3, 7.).

Doch ist es nicht blos Unvollkommenheit, was den Stand des perfecte currens noch vom Ziele der Vollendung trennt, sondern es ist auch noch wirkliche Sünde. Obwohl Augustin sich scheut, ein sündloses Leben geradezu für unmöglich zu erklären, um nicht der Gnade Gottes und dem freien Willen des Menschen zu nahe zu treten (de pecc. 2, 6.), so ist es doch seine feste Ueberzeugung, daß es ein solches thatsächlich nicht gebe. Er beruft sich hiefür auf biblische Stellen namentlich 1 Joh. 1, 8. Wenn Gottes Gnade die Herzen erneuert, so thut sie es nur allmählich. Die Erneuerung beginnt mit der Sündenvergebung, welche bei der Taufe geschieht und vollendet sich erst mit der Erneuerung auch des Leibs zur Unsterblichkeit, welche in der Auferstehung der Todten eintritt. Von den Christen, welche zwischen beiden Punkten stehen, kann Johannes sagen: sie sind Kinder Gottes und sündigen nicht, so weit sie nämlich dem inwendigen Menschen nach erneuert sind; er kann aber auch von ihnen sagen, daß sie noch Sünde an sich haben, soweit sie nemlich noch die Reste des alten Wesens an sich tragen und deßhalb noch Kinder der Welt sind.

Digitized by Google

Indessen ist die Sünde, die im Zusammenhang des christlichen Lebens noch zurückbleibt (wenigstens bei denen, die zur Zahl der Erwählten gehören, und nur von solchen kann bei der Frage nach der Vollendung die Rede sein), jedenfalls nur ein peccatum veniale, das den Bestand des neuen Lebens nicht zu zerstören vermag und vom ewigen Leben nicht ausschließt. Diese peccata venialia werden ihrer Natur nach als geringfügig dargestellt; so wird z. B. von Abel gesagt, er könne wohl ein Gerechter heißen, wenn er auch einmal etwas ausgelassener Heiterkeit sich hingegeben, oder im Essen das strengste Maß überschritten habe, oder beim Gebet nicht gesammelt genug gewesen sei, oder eine Begierde sich in ihm geregt habe (de nat. et grat. 38); es sind Verfehlungen, für welche unschwer Gottes Verzeihung erlangt wird, wenn man sie auf dem kirchlich empfohlenen Wege (eleemosynas faciendo d. h. durch Uebung von Wohlthätigkeit und Versöhnlichkeit) sucht. So wird der Wiedergeborene jedenfalls keine neue bleibende Schuld auf sich laden und, wenn er stirbt, so stirbt er ohne Sünde d. h. im Besitz der göttlichen Verzeihung, wenn er gleich nicht ohne Sünde gelebt hat. Es wird sich aber auch bei ihm keine neue sündige Richtung ausbilden, sondern was noch von Sünde da ist, ist nur das Fortwirken eines jenseits der Wiedergeburt begründeten sittlichen Zustandes. Die Sünde hat ihren Sitz nur noch in den sterblichen Gliedern, sie ist ein Ueberrest des alten Menschen, darum wird auch das Böse, das noch geschieht, vom Gewissen nicht mehr als eigene That beurtheilt und Hiob kann sagen: non reprehendit me cor meum in omni vita mea (de perf. 11).

Worin ist es nun nach Augustins Meinung begründet, daß in diesem Leben die Sünde nicht vollkommen überwunden wird? Offenbar geht er nicht aus von irgend einer dogmatischen oder ethischen Theorie; dies zeigt sich schon in der verschiedenen Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit und nach der Wirklichkeit eines sündlosen Lebens, sondern er nimmt seinen Standpunkt entschieden auf dem Boden der Erfahrung, welche er durch die Schrift vollständig bestätigt findet. Konnten die Pelagianer bei ihrem unzulänglichen, aller Erfahrung widersprechenden Begriff der Sünde zu der Behauptung kommen, der Mensch könne im

Digitized by Google

Grunde jeden Augenblick von der Sünde los werden, so mußte die tiefere Auffassung Augustins zu dem Satze führen, daß die Ueberwindung des sündigen Habitus eine in diesem Leben nie ganz zu vollendende Aufgabe sei. Und wenn er dabei mehrfach auf den Körper hinweist als den Sitz der Sünde, so dürfen wir uns dadurch nicht auf den Gedanken bringen lassen als wäre der Körper um seiner materiellen Substanz willen nicht geeignet, ein vollkommenes Leben in sich aufzunehmen, sondern nur darum erscheint der Körper als Hinderniß der Vollkommenheit, weil er vor der Wiedergeburt einer anderen Lebensrichtung gedient und sich in den von der Sünde diktirten Gewohnheiten befestigt hat. Der Leib kommt nur in Betracht als der äußere Mensch, der nach der Erneuerung des inwendigen Menschen noch der Träger der Continuität des alten und des neuen Lebens ist und darum noch die reliquiæ vetustatis an sich hat (de pecc. mer. 2, 8.). Der Leib ist in diesem Zusammenhang gleichsam als das Gewand von Lebensgewohnheiten betrachtet, welches die Seele um sich her gesponnen hat und welche nicht auf einen Schlag vernichtet, sondern nur allmählig aufgelöst und umgebildet werden können. Und die Vollendung dieses Umbildungsprozeßes bringt darum die Auferstehung, weil dann der Seele ein neues oder doch erneuertes Organ gegeben wird, das nicht mehr von der Sünde präokkupirt ist.

Hat Augustin nach dem Entwickelten das Verdienst die sittliche Anschauung vertieft zu haben, so darf freilich auch nicht verschwiegen werden, daß er seinen eigenen Antrieb zu einem guten Theil wieder unwirksam gemacht hat. Wir dürfen nur einen Blick in seine Schrift de sancta virginitate werfen, um zu unserer Ueberraschung zu sehen, daß auch er sich ganz in den Bahnen der alten Unterscheidung von præcepta und consilia bewegt. Das præceptum muß man befolgen, um nicht verdammlich zu werden, wenn man das consilium unbeachtet läßt, wird man sich keine Strafe zuziehen, sondern nur weniger Gutes empfangen (C. 14. 15). Wer in die Ehe tritt, hält sich auf der von Gott vorgezeichneten Linie menschlichen Lebens, wogegen virginalis integritas angelica portio est. Die conjugati vermögen nicht wie die virgines dem Lamm überall zu folgen, wohin

Digitized by Google

es geht. Diese Aussprüche werden bei ihm nur dadurch etwas gemildert, daß er hinzufügt, die superbientes virgines vermögen es noch weniger (51). In dieser Anschauung von einer doppelten Sittlichkeit steht Augustin offenbar nicht auf der Höhe seiner eigenen, sittlichen Erkenntniß, wornach es nicht auf einzelne Werke und Tugenden, sondern auf den Gesammtcharakter des Lebens ankommt, wie er in der Sündenvergebung prinzipiell begründet ist. Es mag uns dies eine Mahnung sein, daß wir uns Augustin durchaus nicht auf der Höhe evangelischer Anschauung stehend denken dürfen. Einmal hat er es versäumt mit seinen geläuterten sittlichen Anschauungen gegenüber der herrschenden kirchlichen Praxis Ernst zu machen, sodann ist ihm der Glaube doch nur die negative Bedingung der Rechtfertigung, während das, was positiv den Menschen Gott angenehm macht, die Liebe ist als die Ursache guter Werke.[1] So konnte Augustin, nachdem die göttliche Causalität in der Erlösung und Heilsaneignung in schroffer Weise festgestellt war, mit seiner Lehre vom Verdienst wieder völlig in die Bahn der traditionellen Sittenlehre einbiegen. Und die folgende Entwicklung der christlichen Ethik zeigt, daß man sich an Augustin meist nur in soweit anschloß, als er mit den hergebrachten sittlichen Anschauungen im Einklang war, während man sich von der Annahme seiner eigensten Lehre über die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade mehr oder weniger zu dispensiren liebte.

Daß Augustins Gnadenlehre, welche alles Gute zu einer übernatürlichen Wirkung der göttlichen Gnade stempelt und sich dadurch die Anerkennung wahrer Tugend im Leben der außerchristlichen Menschheit unmöglich macht, welche ferner mit ihrer Lehre von der Prädestination und dem donum perseverantiæ das sittliche Ringen und Kämpfen des menschlichen Herzens zu bedeutungslosen Phänomenen heruntersetzt, der christlichen Ethik kein genügendes Fundament darbot, bedarf keines Beweises, da es kaum noch bezweifelt wird. Worauf es indessen uns hier ankam, ist zu zeigen, wie von ihm trotzdem beachtenswerthe

[1] Vergl. Zeller, die Lehre Augustins von Sünde und Gnade. Tübinger theol. Jahrb. 1854.

Digitized by Google

Grundlinien einer psychologisch tieferen Auffassung vom Wesen der Sünde ausgegangen sind.

3. Es ist für unsern Zweck nicht erforderlich, den sittlichen Anschauungen und der sittlichen Praxis in der mittelalterlichen Kirche im Einzelnen nachzugehen, um so weniger, da wir ein ethisches System aus einem Gusse oder auch nur wesentlich neue Gesichtspunkte in dieser Periode vergeblich suchen würden. Nachwirkungen des Augustinismus und des Pelagianismus kreuzen sich gegenseitig. Erinnert uns auf der einen Seite der tiefe Gegensatz von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Natürlichem an den Einfluß Augustins,[1] so zeigt uns doch die nähere Ausgestaltung der Ethik, daß der sittliche Atomismus der vorauguſtinischen Zeit noch in voller Blüte steht. Das christliche Lebensideal setzt sich zusammen aus den vier Cardinaltugenden des heidnischen Alterthums und den drei christlichen Grundtugenden, wozu endlich noch als oberstes Stockwerk die consilia evangelica kommen, an welchen ausschließlich oder doch vorzugsweise der Name der Vollkommenheit haftet. Das Sittliche zersplittert sich in eine Vielzahl von einzelnen Pflichten und die Casuistik versucht die Ergebnisse, die aus ihrer mannigfachen Verschlingung, gleichsam aus dem wechselseitigen Druck und Gegendruck eines Complexes von sittlichen Kräften hervorgehen, im Voraus zu bestimmen. Wohl begegnet uns da und dort das Bewußtsein, daß es im Grunde nur Eine Quelle der christlichen Sittlichkeit gebe, die Liebe; allein diese mußte von den elementarsten Pflichten bis hinauf zu den außerordentlichsten Leistungen mönchischer Askese so viele Stufen durchlaufen und Umformungen erleiden, daß es schwer wurde, dabei die Einheit des Prinzips wirklich festzuhalten.

Dabei bildete sich, wenigstens in der sittlichen Anschauung des Volks eine Auffassung des Verhältnisses von Rathschlägen und Geboten aus, welche von dem Gedanken ausging, daß das

[1] Freilich hat Augustin diesen Gegensatz schon vorgefunden, aber doch hat er ihn vertieft und der Kirche des Mittelalters in lehrhafter Weise vermittelt, während derselbe außerdem im Mönchthum praktisch überliefert wurde.

Digitized by Google

Höhere dem Niederen vorgehen müsse, also die Beobachtung der Rathschläge von der Erfüllung der Gebote unter Umständen entbinden könne. Und dies war im Grunde ganz consequent, nachdem man einmal den consilia, statt sie als individuelle Erziehungsmittel zu fassen, die Stellung über den præcepta angewiesen hatte.[1] Es mußten natürlich Fälle eintreten, in welchen durch einfache Pflichterfüllung die Gelegenheit zu einer außerordentlichen sittlichen Leistung versäumt worden wäre; hier mußte also das præceptum dem consilium weichen. Und zu Luthers Zeit erfreuten sich in der That die consilia einer Bevorzugung, welche die Achtung vor den Geboten schädigte (Luther in der Kirchenpostille, Stuttg. Ausgabe I, 417: da hat Jedermann die Augen aufgethan, die Gebote verachtet und ist nach den Räthen gelaufen). Die beiden Bestandtheile des Sittlichen kommen miteinander in offenen Zwiespalt, das üppig wuchernde Schlinggewächs der consilia droht dem Stamm der præcepta, an den es sich anschmiegte, die Säfte zu entziehen.

Dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, daß die wissenschaftliche Sittenlehre bei der Voraussetzung beharrte, die Befolgung der consilia habe Erfüllung der præcepta zu ihrer nothwendigen Unterlage. Daß die letztere möglich sei, bleibt namentlich auch in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus katholische These. Das Concilium Tridentinum verdammt in sess. VI can. 18 die Meinung, daß die göttlichen Gebote auch für den gerechtfertigten und unter dem Einfluß der Gnade stehenden Menschen unerfüllbar seien, und Bellarmin argumentirt aus der Annahme, der Mensch könne mehr thun, als Gott geboten habe, daß es also noch viel eher möglich sein müsse, seine Gebote zu halten (de justif. IV c. 13.).

[1] Eine richtigere Bestimmung dieses Verhältnisses findet sich bei Thomas von Aquino, der nach einer bei Müller (L. v. d. Sünde, 6. A. I, 66.) angeführten Stelle sagt, die Vollkommenheit bestehe principaliter et essentialiter in praeceptis, secundario et instrumentaliter in consiliis. Allein andererseits findet sich auch bei ihm wieder die Vorstellung, daß außerordentliche Leistungen, wie völlige Verleugnung irdischen Besitzes der kürzere und sicherere Weg zur Seligkeit seien, als die Befolgung der Gebote.

Digitized by Google

Und bis heute vertritt die katholische Lehre die Anschauung, daß über der Linie der gewöhnlichen Christen der Stand der Vollkommenen sich erhebe, welche sich nicht mit einer bloßen Gesetzesgerechtigkeit begnügen, sondern „in freier Liebe die Ideale verwirklichen, welche in den sogenannten evangelischen Räthen aufgestellt sind“ (vgl. Linsenmann, Moraltheologie S. 126 ff.). Als solche sittliche Leistungen höherer Art, welche der Gesetzeserfüllung als dem einfach Guten gegenüber das bonum melius darstellen, werden vorzugsweise genannt freiwillige Armut, stete Jungfräulichkeit und Gehorsam unter einem kirchlichen Oberen. Das Lebensideal der katholischen Kirche ist also heute noch dasselbe, um dessen Realisirung sich das Mönchthum bemühte. Werden diese Stücke der Vollkommenheit auch als individuelle Pflichten gefaßt, welche für diejenigen gelten, die mit einer besonderen, sittlichen Kraft zu ihrer Erfüllung ausgerüstet sind und werden dadurch die consilia den præcepta einigermaßen näher gebracht, so ist und bleibt doch diese ganze Unterscheidung ein Zeichen veräußerlichter sittlicher Anschauung, indem sie die Höhe der sittlichen Stufe nicht von dem Fortschritt des inneren sittlichen Lebens, sondern von einer äußerlichen Standeswahl abhängig macht. Sie steht überdies in offenem Widerspruch mit dem Bilde, welches der Apostel in 1 Cor. 12. von der christlichen Gemeinde entwirft, in welcher ein Glied so viel Ehre haben soll, als das andere, weil jedes seinen Werth und seine Ehre vom Haupt des Leibes, Christus, empfängt. Die katholische Kirche schließt durch ihre Bestimmung der Vollkommenheit den überwiegenden Theil der Gemeinde von vorn herein von der Möglichkeit aus nach dem höchsten Ideal zu streben, während Paulus für alle Christen einen Weg kennt, der zur Höhe christlichen Lebens hinanführt, den Weg des Wachsthums an den inwendigen Christentugenden, vor allem der Liebe 1 Cor. 12, 31.

Der Erklärungsgrund für den Unterschied von katholischer und evangelischer Ethik kann wohl nirgends anders zu suchen sein, als in dem Einfluß, welchen die abweichende Fassung der Rechtfertigung in beiden Kirchen auch auf die Fassung der christlichen Lebensentwicklung übt. In der katholischen Kirche ist die Rechtfertigung wesentlich eine Erfüllung mit übernatürlichen Kräf-

Digitized by Google

ten der Gnade, welche das Vollbringen guter Werke ermöglichen. Es ist nicht sowohl ein neues Verhältniß des Menschen als Person zu seinem Gott, als vielmehr ein neues Verhältniß desselben zu seiner sittlichen Aufgabe hergestellt worden. Dies wirkt entsprechend auch auf die Ausgestaltung des sittlichen Lebens selber ein. Nirgends will so recht das innerlich-persönliche Christenleben zur Geltung kommen. Sachliche, von der Person abtrennbare Leistungen bezeichnen den Weg der sittlichen Entwicklung, nach den Dimensionen der äußeren Werke wird der sittliche Stand gemessen. Daran vermag auch die hohe Schätzung mönchischer Contemplation nichts zu ändern, denn auch sie besteht vorwiegend in einer Reihe negativer sittlicher Leistungen in Acten der Entsagung. Das Große und Rühmliche der mönchischen Vollkommenheit ist nicht sowohl ein im Mönchsleben dargebotener positiv sittlicher Gehalt, als vielmehr das durchgeführte negative Verhalten gegen das Leben der Welt.[1] Ueber der Aufgabe, die der Mensch als sittliches Organ in Wirken und Entsagen zu erfüllen hat, kommt seine Bedeutung, die er als religiöse Person beanspruchen darf, zu kurz. Darum gibt es in der katholischen Ethik wohl mancherlei einzelne Vollkommenheiten, die sich der Mensch erwerben kann, aber nicht eigentlich eine innerlich ganze persönliche Vollkommenheit, die in den Grund und Mittelpunkt der Person hineinreicht und von hier aus sich über das Leben mit all seinen Beziehungen ausbreitet.

Als eine Reaktion gegen den zersplitternden Atomismus der kirchlichen Ethik ist die Mystik des Mittelalters zu betrachten, auf deren ethisches Princip noch in der Kürze hingewiesen werden soll. Der kirchlichen Praxis mit ihrer Fülle von einzelnen Werken und Pflichten entschwand über einer detaillirten Bestimmung des sittlichen Wegs mehr und mehr Grund und Ziel des christlichen Lebens aus dem Gesichtskreis, nämlich die dem Gerechtfertigten principiell gewährte und im sittlichen Prozeß über alle Lebensbeziehungen auszudehnende persönliche Gottesgemeinschaft. Die

[1] Daß hiebei die negativen Tugenden über den positiven stehen, folgt aus dem oben berührten Gegensatz des Göttlichen und Weltlichen in der katholischen Anschauung.

Digitized by Google

Der Begriff eines christlichen Volkes.

Neutestamentlich und dogmatisch untersucht
von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Es sind hauptsächlich praktische Fragen der Gegenwart, bei deren Verhandlung der Begriff eines christlichen Volkes manchmal zur Sprache kommt. Die Heidenmission sieht sich vor die Frage gestellt, ob sie in der Bekehrung einzelner Individuen, oder in der Bildung christlicher Völker ihr letztes Ziel erblicken will. Die innere Mission ferner ist mit ihrer ganzen Existenz ein Fragezeichen, ob wir mit Recht noch ein christliches Volk uns nennen; oder will jedenfalls dazu helfen, daß wir mit mehr Recht so heißen.

Wir sehen in unserer Untersuchung von diesen concreten Fragen ab, und gehen rein principiell zu Wege, hoffen aber, daß dadurch mittelbar doch auch auf die praktischen Aufgaben des Lebens einiges Licht falle. Wir beginnen mit einer Prüfung der biblischen, vorzugsweise neutestamentlichen Stellen,[1] die für unsere Aufgabe in Betracht kommen, und gehen dann zu einer dogmatischen Erörterung des Begriffs über.

I.

Der Begriff eines „christlichen Volkes" hat seine festen Wurzeln im Alten Testament. Wenn die göttliche Offenbarung auf ihrer vorbereitenden Stufe ein Volk und nicht blos einzelne Individuen zum Objekt ihrer Heilsgedanken und zum Träger eines gottgeheiligten Lebens gemacht hat, so ist das prototypisch für die Zeit der vollendeten Offenbarung. So sieht es die Weissagung des Alten Testaments selbst an, gleichviel ob sie für die Zeit der

[1] Hiefür ist zu vergleichen: Warneck, der Missionsbefehl als Missionsinstruktion. Allg. Miss.-Zeitschr. 1874, 4. S. 137 ff.

Digitized by Google

Erfüllung nur eine Erweiterung des alten Israel (Am. 9, 11. f.), oder eine Gleichstellung anderer Nationalitäten mit Israel im neuen Gottesstaat erwartet (Jes. 19, 23—25.). In letzterem Falle ist sogar die partikularistische Schranke der alttestamentlichen Erwählungslehre bereits durchbrochen. Und der Fortschritt des Neuen Testaments besteht eben darin, daß die Gleichberechtigung oder vielmehr die Gleichbegnadigung aller Völker in Gottes Reich consequent durchgeführt wird. Aber der für uns maßgebende Gesichtspunkt, daß nicht blos Individuen, sondern ganze Völker ins Reich Gottes berufen sind, wird auch im Neuen Testament nirgends verleugnet.

1) Jesus selbst betrachtet sich als gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Dieser vorläufige Ausschluß der Heiden hat nur dann einen Sinn, wenn Jesus damit dem ganzen Volk Israel die letzte Möglichkeit der Sinnesänderung anbot. So angesehen war es eine weise und nothwendige Umgrenzung seiner geschichtlichen Lebensaufgabe, die aber Ausnahmen bei einzelnen Individuen ganz wohl zuließ (Mtth. 8, 5. ff., Mrk. 7, 24 ff.). Die Wirksamkeit Jesu war denn auch deutlich auf das Volk Israel im ganzen gerichtet. Das beweist schon die Parallele, in die er sich mit den vor ihm gekommenen Propheten setzt (Mrk. 12, 1. ff.), und es ist vollends deutlich in den Wehe-rufen über die Städte des galiläischen Landes (Mtth. 11, 20. ff.) und über Jerusalem (Mtth. 23, 37. — vgl. dazu die wohl allerdings dem Zusammenhang nicht ursprünglich angehörige Schlußwendung in dem Weingärtnergleichniß nach der Fassung von Matthäus 21, 43.). Diese Stellen reden freilich alle davon, daß das Volk im ganzen Jesum nicht angenommen hat, aber sie beweisen doch den Ernst des Anerbietens Jesu, der Messias seines Volkes zu werden, wie es noch in dem feierlichen Ein-zug in Jerusalem seinen letzten Ausdruck fand.

Jesus selbst hat es vorausgesehen, daß zunächst nur einzelne Getreue aus seinem Volke in das Erbe eintreten werden (Luk. 12, 32. 22, 28. f.), dessen die „Kinder des Reichs" verlustig gehen (Mtth. 8, 12.). Er hat darum seine Jünger auf den Bruch mit allen Banden des natürlichen Lebens vorbereitet (Luk. 21, 12—17. Joh. 15, 18. f. 16, 2.). Und doch ist dies nicht die einzige

Digitized by Google

Perspektive, die Jesus von der Zukunft seines Reiches eröffnet. Hat auch das Volk Israel die Einladung zum Reich Gottes von sich gewiesen, so bleibt darum doch der weissagende Blick des Senfkorngleichnisses in Kraft, daß unter dem Schatten des Reichsgottesbaumes einst die Völker wohnen werden. Dem entspricht außer der schon erwähnten Stelle Mtth. 21, 43. der Schlußbefehl Jesu an seine Apostel: μαθητευσατε παντα τα εθνη (Mtth. 28, 19.). Und daß als Erfolg dieser Völkerpredigt auch wirklich eine allgemeine Völkerchristianisirung vom Herrn ins Auge gefaßt ist, beweist das Schlußbild vom Völkergericht, wo „alle Völker" vor dem Menschensohn versammelt und von ihm gerichtet werden[1]; was wieder zusammenklingt mit der bestimmten Weissagung (Mtth. 24, 14.), daß das Evangelium vor dem Ende in aller Welt zum Zeugniß über alle Völker gepredigt werden werde[2].

Principiell aber stimmt die Völkerchristianisirung namentlich mit dem Satz Jesu überein, daß im Himmelreich während seiner Entwickelung immer ein Gegensatz von Berufenen und Auserwählten sich finden werde (Mtth. 22, 14.); denn das Berufensein setzt ja immer ein gewisses, wenn auch nur äußerliches Eingehen auf die Einladung zum Himmelreich voraus, wie es eben bei der Völkerchristianisirung nothwendig vorkommt. Diese Mischung der Elemente ist es auch, die in den Himmelreichsgleichnissen vom vierfachen Ackerfeld, vom Unkraut unter dem Waizen und von den Fischen im Netz nach verschiedenen Seiten illustrirt wird, weßhalb dieselben auch alle dem Gedanken der Völkerbekehrung nahe liegen. Auf die Kraft des Himmelreichs, das ganze Leben eines Volkes mit seinem Einfluß zu durchdringen

---

[1] Daß auch die zur Linken gestellten dem Namen nach „Christen" sind, geht aus der Parallele der Herr-Herrsager (Mtth. 7, 21. ff.) und ähnlicher am Gericht überraschend Enttäuschter hervor.

[2] Daß auch die Schwierigkeiten des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg sich durch die Deutung der Arbeiter auf die in den Dienst des Reiches Gottes eintretenden „Völker" am besten lösen, (wie nach dem Vorgang Rothe's neuerdings Achelis will, Stud. u. Krit. 81, 1. S. 182 f.) ist mir zweifelhaft.

Digitized by Google

weist das Gleichniß vom Sauerteig hin; in demselben Sinn hat Jesus seine Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt genannt (Mtth. 5, 13. f.). Und zu den neuen Schläuchen, in welche der Most des Evangeliums gefaßt werden muß, gehören vor allem durch den Geist des Evangeliums umgewandelte Volkssitten (Mrk. 2, 22., es handelt sich um die jüdische Volkssitte des Fastens).

Man wird auf Grund des Angeführten wohl sagen dürfen: Christus hat die Christianisirung von Völkern als die Consequenz der universellen Bestimmung und der geistigen Kraft des Himmelreichs klar ins Auge gefaßt; und er hat dieselbe als Ziel für die Zukunft festgestellt, obgleich ihm die Trübung nicht verborgen war, welche die Idee des Himmelreiches bei diesem Prozeß erleiden mußte.

2) Blicken wir nun auf die Grundsätze und Handlungsweise der Apostel, um zu prüfen, wie sie zur Frage der Völkerbekehrung sich stellten. Diese Frage lag allerdings zuerst dem Gesichtskreis der Urapostel ferne. Sie hatten zunächst die Aufgabe, die innere Loslösung der an Christum Glaubenden von dem im Unglauben sich verstockenden Judenthum anzubahnen (Ap. 2, 40.), und auf die äußere Ausstoßung aus demselben sich und ihre Gemeinden gefaßt zu halten. Die Hoffnung, das ganze Volk Israel zur Erkenntniß seines Unrechts an Christus zu führen, mußte, so sehr sie gewiß mit den Wünschen der Zwölfe stimmte, doch den Thatsachen gegenüber immer mehr zurücktreten. An eine Völkerbekehrung unter den Heiden aber zu denken, lag ihnen, ehe Paulus auftrat, ferne. Als seine Erfolge bekannt wurden, haben die Anhänger des Jakobus die Heidenbekehrung so aufzufassen versucht, daß durch den Zuzug der Heidenchristen die Lücken des alten Israel ausgefüllt und ein neues christgläubiges Israel constituirt werde, das seinem Kern und seinen Satzungen nach doch noch ein *Ισραηλ κατα σαρκα* gewesen wäre (vgl. wie Jakobus Ap. 15, 16. f., die auch oben citirte Amosstelle 9, 11. anführt). Wenn nun auch diese Anschauung von einer gleichberechtigten Repräsentirung der Nationalitäten im Reich Gottes nichts wissen will, so zeigt sich doch auch in ihr, wie unwillkürlich dem auf dem Boden des alten Testamentes Stehenden die Christen-

Digitized by Google

gemeinde sich als ein Gottesvolk darstellte. Auch ihre Vertreter verlangen, daß das christliche Gemeindeleben als ein national bestimmtes Volksleben sich entfalte, mochten sie auch noch das Vorurtheil haben, daß nur die Gottgeordneten Formen des jüdischen Nationallebens es seien, in denen das Christenthum sich bewegen dürfe. Das war freilich ein Irrthum, diese jüdischen Nationalformen gehörten vielmehr zu den alten Schläuchen, in welchen Jesus die Kraft des neuen Weins nicht vergeudet wissen wollte. Wie weit übrigens und wie lang diese Anschauung von den Urapostеln getheilt wurde, dafür fehlen uns die bestimmten Anhaltspunkte.

3) In deutlicheren Umrissen können wir die Grundsätze des Apostels Paulus feststellen; sie sind für die christliche Kirche von entscheidender Bedeutung geworden. Indem Paulus von seinen Heidenchristen den Zwang der Beschneidung und überhaupt das Joch des mosaischen Gesetzes fern hielt, hat er nicht nur die drohende Verfälschung des evangelischen Heilswegs abgewendet, sondern zugleich diese heidenchristlichen Gemeinden vor der Gefahr der Entnationalisirung bewahrt (Gal. 2, 14.), und dem Christenthum die Kraft vindicirt, in verschiedenen Arten nationalen Lebens heimisch zu werden (vergl. 1. Cor. 9, 20.). Daß P. diese Seite der Sache mit vollem Bewußtsein erkannte, beweisen seine gleichgerichteten Grundsätze bei ganz andern Fragen. Hieher gehört die wichtige Entscheidung in Beziehung auf die gemischten Ehen: der christliche Theil soll sich aus den verwandtschaftlichen Banden, die ihn mit seinem Volk verknüpfen, nicht freiwillig lösen (1. Cor. 7, 12 ff.). Ebensowenig sollen die geselligen Beziehungen zu der heidnischen Umgebung durch übertriebene Aengstlichkeit zerstört werden (1. Cor. 10, 25. 27.). Von hier aus tritt auch die Haltung des Paulus in der Sklavenfrage in ihr richtiges Licht: das Verhältniß von Herr und Knecht soll nicht in der Christengemeinde einseitig verändert werden (1. Cor. 7, 21. ff.). Geradeso soll auch das Unterthanenverhältniß gegenüber der heidnischen Obrigkeit in keiner Weise gelockert werden (Röm. 13, 1. ff.). In allen solchen Dingen, welche nicht unmittelbar mit heidnischem Götzendienst und heidnischer Unsittlichkeit zusammenhängen (1. Cor. 6, 9. f. 10, 14. ff.), verlangt Paulus nur inneren

Digitized by Google

Bruch mit dem alten Wesen, und innere Scheidung von den Ungläubigen (2. Cor. 6, 14. ff.). Die Christen können und sollen nicht „die Welt räumen" (1. Cor. 5, 10.). Ihr ganzes Gebahren soll nicht durch Absonderlichkeiten ihren Volksgenossen Anstoß geben (1. Cor. 10, 32.). — Nur in Einem Fall verweist Paulus den Christen die Benützung einer an sich ebenfalls indifferenten nationalen Institution: in der Frage des Rechtsuchens bei heidnischen Gerichten (1. Cor. 6, 1. ff.). Allein auch dies verwirft Paulus nur, wo beide Parteien Christen sind. Denn nur in solchen Fällen konnte das von ihm verlangte Gemeindegericht den Streit erfolgreich entscheiden. Diese Gemeindegerichte aber haben ihr geschichtliches Analogon im größeren Stil gewiß nicht in der späteren kirchlichen, antinationalen Jurisdiktion, sondern vielmehr in der christlich-nationalen Gesetzgebung eines christlichen Volkes[1]. Somit ist auch hier die Tendenz nicht auf Entnationalisirung der Christengemeinde, sondern eher auf theilweise Anticipation des „christlichen Staates" gerichtet.

Fragt man genauer nach den Motiven dieser Vorschriften, so erkannte Paulus einerseits in den Ordnungen auch des heidnischen Volkslebens das Vorhandensein einer von Gott stammenden Autorität, der sich die Christen um des Gewissens willen nicht entziehen dürfen (Röm. 13, 1. ff.). Andererseits greift der für die paulinische Ethik so wichtige Grundsatz ein, den Schwachen keinen Anstoß zu geben. Es kann Paulus nicht verborgen gewesen sein, daß den Christen nur, wenn sie überhaupt im Zusammenhang mit dem nationalen Leben ihres Volkes blieben, eine allmählige Rückwirkung auf dasselbe offen stand, darum sagt er ausdrücklich am Schlusse der Auseinandersetzung über das Opferfleischessen: „Haltet euch ohne Anstoß bei Juden und Hellenen und bei der Gemeinde Gottes, so wie auch ich allen zu gefallen bin in allen Stücken, ... damit sie gerettet werden" (1. Cor. 10, 32. f.). Somit haben wir auch das Recht, den 1. Cor. 9, 19. ff. ausgesprochenen Grundsatz dahin auszudehnen, daß die Christen aus Griechen und Römern Griechen und Römer bleiben müßten, um

[1] Denn nicht ein kirchliches Amt soll richten, sondern ein σοφος ος δυνησεται διακριναι (V. 5.).

Digitized by Google

ihre Volksgenossen zu gewinnen. Daß Paulus sonst nicht eingehender diesen Gedanken ausführt, darf uns nicht befremden. Denn für die damalige Gegenwart und nächste Zukunft trat ja die Möglichkeit einer solchen Rückwirkung noch sehr zurück, solange die Christen eine so verschwindende Minorität bildeten. Für den kleinen Kreis der Familie aber faßt Paulus die „christliche Rückwirkung" deutlich ins Auge, in dem schon berührten Abschnitt, 1. Cor. 7, 14.—16. Zwar warnt hier Paulus dieselbe nicht zu überschätzen, und um derselben willen einen Fortbestand der Ehe gegen den Willen des heidnischen Theils nicht zu erzwingen. Allein damit ist doch zugegeben, daß, wo der heidnische Theil freiwillig mit dem christlichen Ehegatten fortlebt, in dem letzteren naturgemäß die Hoffnung auf Bekehrung des ersteren sich regt. Und wenn weiter Paulus in diesem Fall den heidnischen Theil durch den christlichen „geheiligt" sein läßt, so ist dies zwar in alttestamentlicher Weise als ein rein passiver Zustand, nicht als eine sittliche Veränderung gedacht; denn es soll nur dem christlichen Theil die Beruhigung geben, daß mit der Anwesenheit des heidnischen Elements in der Familie kein Bann über dem Hause schwebe. Aber als Folge davon, daß ein heidnischer Mann oder eine heidnische Frau „in christlicher Luft" lebte, war ein „Geheiligt werden" in neutestamentlichem Sinn doch sehr wahrscheinlich.

Als Resultat der bisherigen Erörterungen läßt sich der Satz aufstellen: Paulus wehrte eine Entnationalisirung der Christengemeinden entschieden ab und bahnte damit der Bekehrung ganzer Völker zum Christenthum den Weg.

Dieser Satz findet nun seine Ergänzung in dem Nachweis, daß Paulus dieses Ziel selbst wohl kannte und mit Bewußtsein verfolgte. Man darf zwar auch von diesem Nachweis nicht zuviel erwarten. Im Vordergrund seiner Gedanken stand bei Paulus immer die Aufgabe der Gegenwart, die Bildung der Einzelgemeinden. Nur selten in seinen Briefen kommt er auf weiter hinausliegende Pläne und Aussichten zu sprechen. Dazu kommt noch ein anderes. Das römische Weltreich hatte in seinem Umkreis die Nationalitäten zermalmt, und zu einer äußerlich gleich-

Digitized by Google

förmigen Masse zusammengeschmolzen. Am ungebrochensten stand noch die jüdische Nationalität inmitten dieses Völkermeeres. Durch diese Verhältnisse war eine Völkerbekehrung noch ganz besonders erschwert. Man konnte nicht hoffen, eine einzelne Provinz vollständig und dauernd zu christianisiren, ehe das ganze Reich sich Christo zu Füßen legte. Könnte es uns Wunder nehmen, wenn dieser Gedanke in der apostolischen Zeit noch gar nicht auftauchte? Wir haben aber manche Anzeichen, die es erlauben, dem Apostel Paulus diesen Gedanken mit großer Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. Sein Missionsprogramm, Röm. 1, 14. lautet zwar noch viel umfassender, aber darum auch unbestimmter; Hellenen und Barbaren, d. h. allen Völkern ohne Unterschied, fühlt er sich verpflichtet, das Evangelium zu predigen. Betrachtet man aber den Gang seiner Missionsthätigkeit in ihrem Vordringen vom Osten zum Westen, in ihrem Abzielen auf die Reichshauptstadt Rom, und auf den fernsten Westen des Reichs, auf Spanien, so kann man sich des Gedankens schwer erwehren, daß Paulus planmäßig das römische Reich in Angriff genommen hat. Jedenfalls aber, mag man über diesen Punkt denken, wie man will, beweist die Missionspraxis des Apostels in ihrer Beleuchtung durch Röm. 15, 19., daß derselbe keineswegs nur Individuen bekehren, sondern ganze Länder und Völker „mit dem Evangelium erfüllen" wollte[1]. Städte, welche ohnedies im Mittelpunkt des Völkerlebens lagen, wählte er auch zu Mittelpunkten seiner Predigtwirksamkeit; jahrelang konnte er an solchen Orten, wie Ephesus und Corinth, bleiben, um einen festen Grund zu legen. Den Ausbau und insbesondere die Ausbreitung des Evangeliums in der Umgebung überließ er andern.

Ihre volle Bestätigung erhält diese Ausführung durch den Abschnitt Röm. 9—11, wo Paulus in großen Zügen den Gang des Reiches Gottes durch die Welt darlegt. Wenn er hier sagt, daß Israel als Volk vorerst dem Verstockungsgericht anheimgefallen sei, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei — so ist damit so deutlich wie möglich bezeugt, daß er es für das Normale hält, wenn ein Volk als ganzes ins Reich Gottes eingeht. Nur solange

[1] Vgl. Ritschl, R. u. V. III, S. 114.

Digitized by Google

Israel unter dem Verstockungsgericht steht, beschränkt sich bei ihm der Erfolg der Missionsarbeit auf einzelne Individuen, die den Beweis darstellen, daß Gott sein Volk trotz der Verstockung nicht ganz verstoßen hat. Zum Schluß aber wird es heißen: *πας Ισραηλ σωθησεται*. Darum kann auch der Ausdruck *πληρωμα των εθνων* nicht eine Vollzahl von heidnischen Individuen, sondern muß die Vollzahl der heidnischen Völker bedeuten. So nur stimmt der Ausdruck auch mit dem Schlußsatz: *συνεκλεισεν ο θεος τους παντας εις απειθειαν, ινα τους παντας ελεηση*.

Die nothwendige Folge der oben geschilderten Missionspraxis des Paulus mußte sein, daß ein engerer Zusammenschluß solcher Centralpunkte mit den Christengemeinden der Umgebung sich bildete, Anfänge von Provinzialkirchen mit eigenthümlichem Typus. Dafür fehlen denn auch die Spuren in den paulinischen Briefen nicht. Es ist offenbar nicht blos eine geographische Einheit, wenn Paulus „die Heiligen in ganz Achaja" (2. Cor. 1, 1.), „die Gemeinden von Macedonien" (2. Cor. 8, 1.), „die Gemeinden von Galatien" (Gal. 1, 2., 1. Cor. 16, 1.), „die Gemeinden von Asien" (1. Cor. 16, 19.) zusammenfaßt. Denn in mehreren dieser Stellen sind es gemeinsame Aufgaben und Einrichtungen, welche die Gemeinden einer Provinz verbinden (vgl. Weizsäcker, die Kirchenverf. des apost. Zeitalters, in Jahrb. für d. Th. 1873, 4. Heft S. 657 f.).

Hätte nun Paulus eine uniforme Gleichmäßigkeit aller Gemeinden auch in äußerlichen Dingen angestrebt, so wären ihm solche selbständige Entwicklungen an verschiedenen Punkten hinderlich gewesen. Allein Paulus war ja der Verfechter der christlichen Freiheit. Und dieses Princip kam indirekt auch der Völkerbekehrung zu gut. Denn soll ein ganzes Volk in die christliche Kirche eingehen, so muß umgekehrt die Kirche nationales Gepräge annehmen. Paulus hat einer solchen nationalen Entwickelung der Kirche, soweit Anfänge schon damals sich zeigten, nirgends ein Hinderniß in den Weg gelegt, sondern eher Vorschub geleistet. Sie stimmte ja wohl überein mit seiner Anschauung, daß die Kirche Christi ein Leib sei mit verschiedenartigen Gliedern und Gaben. Wenn Paulus die Anwendung davon auch nur auf

Digitized by Google

Individuen macht, so liegt die Anwendung auf Völker doch seinem thatsächlichen Verhalten zu Grund.

Mit dem Vertrag von Jerusalem, wornach Petrus unter den Juden, Paulus unter den Heiden wirken sollte (Gal. 2), war die Zustimmung zur Bildung einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen Abtheilung der Kirche gegeben. Aehnlich war es auch sonst, wenn Paulus die Missionsgebiete anderer so sorgfältig respektirte (Röm. 15, 20., 2. Cor. 10, 15. f.).

Man halte uns nicht die Stellen entgegen, wo Paulus sagt, daß in Christo weder Jude noch Hellene sei (Gal. 3, 28. vergl. 1 Cor. 12, 13. Col. 3, 11.); sie besagen doch nur, daß die nationalen Unterschiede im Reich Gottes keinerlei Vorzug und keinerlei Nachtheil bedeuten; nicht daß sie überhaupt indifferent geworden sind. Auch die Stellen können uns nicht irre machen, wo Paulus die Einheit der Kirche aufs stärkste betont (wie 1 Cor. 12. Eph. 2, 14. ff.). Denn da meint er die Einheit des Geistes und der Liebe. Dieß Band aber soll selbstverständlich bestehen auch zwischen selbständig constituirten und eigenthümlich organisirten Kirchen.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach: Die ganze Missionspraxis des Apostels und seine klar ausgesprochenen Grundsätze beweisen, daß ihm die Bekehrung ganzer Völker, nicht blos einzelner Individuen als Ziel der Evangelisationsarbeit vorschwebte; er hoffte zuversichtlich die Erreichung dieses Ziels und hatte gegen die dabei nothwendige Bildung relativ selbständiger Nationalkirchen kein Bedenken.

Die übrigen Schriften des Neuen Testaments bieten uns wenig Belangreiches für unsere Frage. Wenn insbesondere im Johannesevangelium die Bestimmung des Christenthums für die Völker nicht hervortritt, so hängt dies aufs engste zusammen mit dem Zurücktreten der Idee des Reiches Gottes; der Blick ist ganz nur auf die Entscheidung der Einzelpersönlichkeit in dem großen Kampf zwischen Licht und Finsterniß gerichtet.

Was wir dagegen in den synoptischen Reden Jesu und in den Briefen Pauli gefunden haben, stimmt wohl zusammen: dort treten die prinzipiellen Gesichtspunkte, hier die praktischen Anfänge

Digitized by Google

in den Vordergrund. Die Sache selbst — ein christliches Volk — stand freilich noch in weiter Ferne, und darum konnten wir genauere Bestimmungen des Begriffs, oder anschauliche Schilderung seiner Faktoren nicht erwarten.

Wohl aber hat die Dogmatik Recht und Pflicht, diesen biblischen Andeutungen zu folgen, und den von der Geschichte längst in Wirklichkeit umgesetzten Begriff auch in ihrem System zur Geltung kommen zu lassen. Dies wenigstens in Umrissen zu versuchen, ist die Aufgabe unseres zweiten Abschnitts.

II.

1) Der Begriff des christlichen Volkes ist ein nothwendiges Mittelglied zwischen den beiden Zweckbestimmungen des Christenthums: Erlösung und Beseligung der Individuen — und Gründung des Reiches Gottes. Die Gleichberechtigung dieser beiden Zwecke setzen wir als anerkannt voraus. Keiner von ihnen geht im andern auf. Einerseits hat jede Menschenseele an sich unendlichen Werth, sie für das Heil in Christo zu gewinnen ist eine lohnende Aufgabe, auch abgesehen von den Leistungen, die der Erlöste zu den Gesammtzwecken des Reiches Gottes etwa beitragen wird. Aber andererseits ist das Reich Gottes nicht blos die Summe aller christlichen Individuen. Sein Begriff schließt vielmehr die Aufgabe in sich, das Gesammtleben der Menschheit als ein „Reich Gottes", d. h. nach dem in Christo geoffenbarten Willen Gottes auszugestalten. Dies muß als eine spezifische Aufgabe anerkannt werden, die sich mit der Christianisirung der Individuen keineswegs deckt. Soll nun aber der Begriff des Reiches Gottes näher bestimmt werden, so ist als Mittelbegriff der des christlichen Volkes unentbehrlich. Im Volksleben ist ein natürlicher Rahmen gegeben, innerhalb dessen die Gesammtaufgaben der Menschheit allein in wirksamer Weise angefaßt werden können. Uebersieht man dieses Mittelglied, betont man einseitig nur die über alle Nationalitätsschranken hinausgreifende Natur des Reiches Gottes, so muß man entweder auf einen die Nationalitäten wirklich verschmelzenden Menschheitsbund als die Grundlage des Reiches Gottes warten; oder dasselbe in einem Geisterbunde suchen, der in kraftloser Bläße wohl über

Digitized by Google

den Wirren des Weltlebens schwebt, aber sie nicht zu beherrschen und zu ordnen vermag. Beides ist nicht der biblische Begriff des Reiches Gottes, das immer als geschichtliche Größe auftritt; die Geschichte aber rechnet mit Völkern.

Der Beweisführung können wir uns allerdings nicht anschließen, welche von dem Satz ausgeht, daß der Begriff des Volkes als den Ordnungen der ersten Schöpfung entnommen, eben deßwegen schon auch dem Reich Gottes angehören und in ihm seine Vollendung finden müsse. Vielmehr muß sich vom Begriff des Reiches Gottes aus erst zeigen, ob die Völkertrennung nicht als bloßes Durchgangsmoment, oder gar als Abweg in der Geschichte der Menschheit aufzufassen ist. Dies können wir aber vom biblischen und evangelischen Begriff des Reiches Gottes aus bestimmt verneinen. Sein Geist ist ein Geist der Freiheit, und kann sich deßwegen den Unterschieden der Nationalitäten wohl anschmiegen, und sie sich dienstbar machen. Das Reich Gottes verlangt keine Uniformirung in äußeren Dingen und keine Centralisirung mit äußerer Spitze. So erscheint es nur in der katholischen Mißbildung seines Begriffs; deßhalb hat auch die katholische Kirche die Rechte der Nationalitäten stets mißachtet.

2) Wenn in der Theologie von dem Begriff des christlichen Volkes gehandelt wird, so geschieht es meist in der Ethik.[1] Allein seine Grundlage sollte der Begriff in der Dogmatik finden, so gut wie der Begriff der christlichen Persönlichkeit; sonst fehlt es in der Ethik an einem bestimmten Maßstab dafür, was zu einem christlichen Volk gehört.

Die Christianisirung eines Volks ist so gut wie die eines Individuums ein Proceß, der verschiedene Stadien durchläuft, und es liegt nahe, beide in analoger Weise zu denken. Nun stehen beim Individuum zwei Hauptstadien sich klar gegenüber: ein Stadium der Grundlegung des neuen Lebens (= Bekehrung), und ein Stadium der Entwicklung und Ausbildung desselben (= Heiligung). Es scheint keine Schwierigkeiten zu haben, dieselben auch bei einem ganzen Volk wiederzufinden; von der Be-

[1] Vgl. Rothe, Oettingen, Martensen. Von dogmatischen Gesichtspunkten aus hat, soviel ich weiß, nur Ritschl über diesen Gegenstand gehandelt (Rechtf. und Versöhnung III, S. 109 ff.)

Digitized by Google

Bekehrung eines noch heidnischen Volkes zum Christenthum redet man ja oft genug; und die Fortschritte eines schon bekehrten Volkes in seinem Christenthum *Heiligung* zu nennen, scheint ebenso unbedenklich.

Wenn nun aber die Dogmatik mit dem Reifepunkt der Bekehrung beim Individuum die entscheidende Wendung zu einem ganz neuen Leben eintreten läßt, und deßhalb von einer *Wiedergeburt* redet, wenn sie ferner ebendamit auch eine entscheidende Wendung im Urtheil Gottes über den Menschen, oder die *Rechtfertigung* verbindet, — so fragt sich: gibt es auch dafür eine Analogie bei einem ganzen Volk? Und zwar ist diese Frage von cardinaler Bedeutung. Verneinen wir sie, so wird auch die dogmatische Berechtigung der Ausdrücke: „Bekehrung und Heiligung eines Volkes" wieder zweifelhaft. Denn was soll eine Bekehrung bedeuten, die nicht zu einer eigentlichen Wiedergeburt führt? was eine Heiligung, die nicht auf einer Gnadenannahme von Seiten Gottes ruht? Wir könnten dann in dem, was diese Namen bezeichnen sollten, nur eine kulturhistorische Veränderung sehen, die für die Dogmatik nur als Vehikel für die Christianisirung der Einzelnen unter dem Gesichtspunkt der gratia præparans in Betracht käme. Und der Ausdruck „christliches Volk" selbst müßte als dogmatisch ungenau verworfen werden. Denn wenn in Gottes Urtheil kein Unterschied zu statuiren ist zwischen einem bei ihm in Gnaden stehenden, christlichen Volk, und einem andern, das dieses Vorzugs entbehrt, so hat die Dogmatik den Ausdruck der Statistik zu überlassen.

Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß die h. Schrift sehr entschieden diesen Unterschied macht, ob ein Volk bei Gott „*in Gnaden*" ist, oder nicht; und das nicht nur im Alten Testament (vergl. Hos. 1, 6. 2, 25.), sondern auch im Neuen (Röm. 11). Sollte die Dogmatik diesen Gedanken nachzudenken nicht im Stande sein? Oder soll etwa die zusammenfassende Beurtheilung der Volksgenossen nach dem von ihnen erzeugten und sie wieder beherrschenden „Volksgeist" nur dem unvollkommenen, generalisirenden menschlichen Blick zukommen, während vor dem alles durchdringenden göttlichen Auge jeder nur in seiner scharf abgegrenzten und genau abgewogenen Individualität etwas gilt?

Digitized by Google

Da wäre doch vergessen, daß diese losgelöste Betrachtung des Individuums auch eine menschliche Abstraktion ist, die wir der vollkommenen göttlichen Erkenntniß ebensowenig als das allein Adäquate zuschreiben dürfen. Nein, wenn nach göttlicher Ordnung einerseits jeder Einzelne das Ebenbild Gottes an sich tragen soll, andererseits die Einzelnen sich gruppenweise zusammenschließen sollen zu natürlich-sittlichen Verbänden, so werden wir auch im göttlichen Urtheil eine doppelte Richtung unterscheiden müssen, deren eine auf die Individuen an sich, deren andere auf die menschlichen Gemeinschaften geht, — beide natürlich in göttlicher Vollkommenheit und Gerechtigkeit, ασυγχυτως, αχωριστως. Wer dies nicht anzuerkennen vermag, wird auch den Begriff eines „christlichen Volkes" nicht in dogmatischem Sinn verwerthen können.

3) Fragen wir nun: wovon hängt es ab, ob ein Volk bei Gott in Gnaden ist, und was schließt es in sich? — so müssen wir bei der Beantwortung der ersten Frage vor allem betonen, gemäß den evangelischen Grundsätzen: es hängt nicht ab von der Erreichung einer gewissen Stufe der Heiligung. „Nicht aus den Werken" muß beim Volk so gut gelten, wie beim Individuum. Aber was ist nun bei einem Volk das Correlat des Glaubens, der nach evangelischer Lehre die Bedingung der Rechtfertigung bildet? Wir dürfen nicht etwa auf den Glauben der einzelnen Glieder des Volkes rekurriren; denn alle Einzelnen können in einem Volk gar nicht glauben — es gehören ja auch die Kinder zum Volk —; und auf Majoritäten kommt es im Reiche Gottes nicht an. Ueberhaupt dürfen wir auch hier das Volk nicht als Aggregat von Individuen betrachten, sondern müssen auf das Gemeinsame, auf den „Volksgeist" reflektiren. Mit diesem Wort, das wir vorhin schon gelegentlich gebrauchten, verbinden wir keinerlei mystisch-unklare Begriffe, sondern verstehen darunter die Gemeinsamkeit von Stimmungen und Ueberzeugungen, wie sie, angeregt durch tonangebende Persönlichkeiten, fortgepflanzt in den Massen, überall als geschichtliche Größe anzuerkennen ist. In diesem Sinne sagen wir: wenn der gemeinsame Volksgeist sich der Predigt des Evangeliums aufschließt, und sich dem Einfluß derselben hingibt, so ist dies das Analogon zum Glauben

Digitized by Google

des Einzelnen, ist die Bedingung für den Eintritt in den Vollgenuß der göttlichen Gnade. Wie aber beim Einzelnen der Glaube einerseits das Werk der vorbereitenden und zubereitenden Gnade ist, andererseits die Bedingung, auf welche die Gnade mit ihrer ganzen Fülle wartet, so ist natürlich auch bei einem Volk diese sich öffnende Empfänglichkeit des Volksgeistes nicht anders denkbar, als unter dem Einfluß der Anerbietung des Evangeliums.

Man wird nun freilich einwerfen, dieses sich Erschließen des Volksgeistes sei eine zu wenig faßbare, zu wenig begrenzte Thatsache, deren begriffliche Fixirung darum wenig Werth habe. Allein dies veranlaßt uns nur, nach einem klaren Kennzeichen davon zu fragen. Ein solches läßt sich aber, denke ich, wirklich nennen. Die dem Glauben nächstliegende Aeußerung und Kundgebung ist das Zeugnißgeben von der empfangenen Gnade: „ich glaube, darum rede ich." So wird es auch bei einem Volke das sicherste Zeichen einer für das Evangelium geöffneten Empfänglichkeit sein, wenn die Vordersten in der Bewegung bereits einen Schritt weiter sind und von ihrem Glauben Zeugniß geben; mit andern Worten: wenn eine nationale Predigt des Evangeliums sich in einem Volke Bahn bricht; — vorausgesetzt nemlich, daß diese Vordersten dabei die Fühlung mit der Masse des Volks nicht verlieren, d. h. daß ihre Predigt Eingang und Anklang findet. Denn nur in diesem Fall können sie als Stimme des Volksgeistes selbst gelten, und von seinem Stand Zeugniß geben; andernfalls wären sie nur die Verkündiger des vielleicht noch fernen Tages, ihr Licht schiene noch in der Finsterniß. Die Bekehrung eines heidnischen Volkes wird also nicht als vollendet gelten dürfen — und wenn auch alle Einzelnen getauft wären —, solange nicht die missionarische Predigt abgelöst wird von einer auf eigenen Füßen stehenden nationalen Gemeindepredigt. Ist aber dies erreicht, so tritt das Volk in die Zahl der christlichen Völker ein, mag auch die sittliche Erneuerung des ganzen Volkslebens erst geringe Fortschritte gemacht haben. Ebenso wird ein schon christianisirtes Volk solange in der Gnade Gottes stehen, als die Predigt des Wortes Gottes als lebenskräftiger Faktor im Volksleben dasteht.

Digitized by Google

Damit ist ein Kennzeichen für den Gnadenstand eines Volkes gefunden, bei dessen Anwendung man sich freilich ebenso leicht täuschen kann, wie bei der Beurtheilung des Gnadenstandes eines Einzelnen. Aber das liegt in der Natur der Sache und beweist nichts gegen die Richtigkeit des Maßstabs.

Die zweite Frage: *was schließt der Gnadenstand in sich?* ist im bisherigen theilweise schon beantwortet. Denn die Zeugen des Evangeliums in einem Volk sind als Produkt des Glaubensgeistes zugleich göttliche Gnadengabe an das Volk. Und die volle Antwort lautet: *Ein Volk, das Gott zu Gnaden annimmt, segnet er durch stetige Verleihung der zu seinem geistigen Wachsthum nöthigen Gaben und Kräfte.* Wohl erhalten hauptsächlich Einzelne diese Gaben und Kräfte, aber „zu gemeinem Nutz" (1 Cor. 12, 7.). Ebenso ist auch aller Erfolg dieser Kräfte göttliches Gnadengeschenk. Und ein Aufhören des Gnadenstandes wird deßhalb theils als Erfolglosigkeit der Predigt (Jes. 6, 9 f.), theils als Aufhören derselben (Amos 8, 11 f.) sich offenbaren.

4) Haben wir im bisherigen den entscheidenden Wendepunkt in der Bildung eines christlichen Volkes fixirt, so können wir nun noch einen Blick rückwärts und vorwärts werfen; rückwärts auf die *Bekehrung*, vorwärts auf die *Heiligung* des Volks.

In Beziehung auf jene mögen wenige Bemerkungen genügen. Wichtig ist namentlich das, daß schon in diesem vorbereitenden Stadium *der Erfolg der Predigt des göttlichen Wortes sich nicht mit der Zahl der Einzelbekehrungen deckt*, sondern weitergreift, indem der heidnische Volksgeist gebrochen wird und Neubildungen sich anbahnen, sogar außerhalb der Christengemeinden. Belege dafür bietet sowohl die Ausbreitung des Christenthums in der römischen Welt (vgl. *Uhlhorn*, Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum), als die neuere Missionsgeschichte (vgl. den Aufsatz von *C. G. Büttner*, Vom Erfolg in der Mission. Warneck Allgem. Miss.-Zeitschrift 1880, Mai und Juni). Damit soll nicht gesagt werden, daß die Methode der Einzelbekehrung in der Mission nicht die richtige sei, oder zu ersetzen wäre durch einen mehr ins Allgemeine gehenden christlichen Cultureinfluß. Denn ohne Einzelbekehrungen wäre ein

Digitized by Google

solcher ohne nachhaltige Kraft. Aber gewiß wird ein ganzes Volk nie durch einfach sich summirende Einzelbekehrungen christianisirt, sondern irgend einmal werden, wenn die Mission überhaupt erfolgreich wirkt, *Massenbekehrungen* eintreten. Und es wäre verkehrt, sie nur als unvermeidliches Uebel anzusehen, wegen der dabei vorkommenden Unlauterkeiten; sind sie doch ein Zeugniß von der Macht, welche das Christenthum allmählig im Volksleben gewinnt. Doch haben wir eben wegen ihres an sich zweifelhaften Charakters die Massenbekehrung, auch wenn sie sich über das ganze Volk erstreckt, nicht zum Hauptkennzeichen der vollendeten Bekehrung gemacht; sie gibt nur Zeugniß von der Wirkung in die Breite, nicht aber von der in die Tiefe. Und das dürfen wir nicht fürchten, daß jenes andere von uns statuirte Kennzeichen, die Entstehung einer nationalen Predigt in größerem Umfang der Massenbekehrung voraneilen werde; selbst wenn dies einmal ausnahmsweise vorkäme, so müßte sie jedenfalls durch solche Wirkung sich legitimiren; denn eben nur die allgemeinen Anklang findende Predigt haben wir als Kennzeichen der Gnadenstunde für ein Volk bezeichnet.

Die *Heiligung* eines Volkes können wir definiren als eine *Durchdringung aller Faktoren des Volkslebens mit christlichem Geiste*. Sie hat also den Maßstab ihres Fortschritts zunächst darin zu finden, ob erst *einige*, oder schon *alle* diese Faktoren vom christlichen Geiste ergriffen sind. Aber mit diesem quantitativen Maßstab muß sich ein qualitativer verbinden: es muß auch darauf geachtet werden, ob der christliche Geist mehr in *gesetzlich bindender* oder mehr in *evangelisch-freier* Weise seine Macht ausübt.

Was das erstere betrifft, den quantitativen Fortschritt, so sind natürlich nicht alle Faktoren des Volkslebens von gleichem Werthe. Man wird unterscheiden müssen zwischen centralen und peripherischen Faktoren; sodann aber, und dies ist noch wichtiger, zwischen den mehr *aktiven* und darum mobileren Faktoren des Volkslebens, und zwischen den mehr *passiv* aufnehmenden, stetigeren Faktoren. Wir versuchen dies, um nicht zu abstrakt zu bleiben, an den Verhältnissen der Gegenwart zu illustriren; die geschichtlichen Bedingungen sind ja in dieser Beziehung außerordentlich

Digitized by Google

wechselnd. Als die aktiven Faktoren unseres Volkslebens nennen wir, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen: Kirche, Schule, Gesetzgebung, Presse, Literatur und Kunst. Dies sind die Gebiete, auf denen hervorragende Persönlichkeiten ihre Thätigkeit entfalten und von wo aus sie auf das Ganze einwirken können. Von hier aus wird Fortschritt und Rückschritt im Volksleben ausgehen. Aber dennoch sind diese Faktoren keineswegs die einzig maßgebenden für den ganzen Geist des Volkes. Ihnen stehen in nicht zu unterschätzender Wichtigkeit die passiven Faktoren gegenüber, die nicht jedem von der andern Seite ausgehenden Antrieb sofort folgen. Es ist das Stimmungsleben in religiöser, politischer, häuslicher und geselliger Beziehung, wie es sich seinen Ausdruck schafft vor allem in der Sitte.

Es wird also bei der Frage nach dem christlichen Charakter eines Volks nicht blos darauf ankommen, ob das Christenthum jene aktiven Mächte in seine Hand bekommt, sondern auch, ob es durch dieselben auf die passiven Verhältnisse einen umbildenden Einfluß gewinnt. Und hiebei sind wieder die verschiedensten Combinationen denkbar. Das Christenthum kann vielleicht von den aktiven Faktoren nur einige zu wirksamer Verfügung haben, und doch, z. B. durch die Kirche einen mächtigen Einfluß auf die Volksstimmung ausüben. Es kann in andern Fällen die aktiven Faktoren fast vollständig in der Hand haben, und doch die Fühlung mit den Massen verlieren. Sind auch solche Fälle nur als Uebergangszustände denkbar, so zeigen sie doch, wie vorsichtig zu Werke gehen muß, wer den Stand des Christenthums in einem Volk zu beurtheilen versucht.

Und diese Schwierigkeit vermehrt sich noch, wenn wir den qualitativen Maßstab der Beurtheilung hinzunehmen. Daß wir hiebei den Unterschied von gesetzlichem und evangelisch-freiem Wesen zu Grunde legen, ist darin begründet, daß Gesetzlichkeit die nächste Gefahr ist, welche droht, wo das Christenthum über ein ganzes Volk Einfluß gewinnt. Ja, da in einem Volk unmöglich alle gleichzeitig den geistigen Reifegrad erlangt haben, welcher zur freien Erfassung des Christenthums nothwendig ist, so muß dieses, um seiner Aufgabe gerecht zu werden, sich zu

Digitized by Google

einer gewissen gesetzlichen Haltung herabgeben, die nicht sein innerstes Wesen ist. Doch ist auch nach dieser Seite hin noch der Unterschied, ob die Autoritätsstellung des Christenthums sich durch äußeren Zwang, oder durch die Macht der Sitte Geltung verschafft. Wie weit aber der Geist evangelischer Freiheit in einem Volke reicht, wird sich theils daran zeigen, ob es der Zucht des Wortes gelingt, das zur Sitte gewordene Böse zu überwinden; theils an den Beweisen einer über die bloße Sitte hinausgehenden freien Liebesthätigkeit und Opferwilligkeit.

Weiter als bis zur Aufstellung solcher Maßstäbe und Ziele wird die Dogmatik nicht gehen dürfen. Die Anwendung dieser Maßstäbe und die Wege zu diesen Zielen fallen der Ethik zu.

Kleine Beiträge zur schwäbisch-fränkischen Reformations-Geschichte.

Von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

1) Vorreformatorisches. Die schöne Abhandlung Dr. Völters über die Sekte von Hall in der Zeitschrift für Kirchengeschichte IV. S. 360—393 hat sicher den richtigen Weg eingeschlagen, um die Tendenz dieser Sekte aufzuklären, indem sie die Epistola fratris Arnoldi ordinis prædicatorum de correctione ecclesiæ als das Programm bezeichnet, welches diese Sekte verwirklichen wollte. Nur in einem Punkte glaube ich dem Verfasser in aller Bescheidenheit etwas bestreiten zu sollen. Er nimmt nämlich an, es sei nur zufällig, daß der einzige Berichterstatter über jene Sekte, Albert von Stade, Hall als den Herd jener antirömischen Bewegung bezeichne, weil er eben von Hall gerade Nachricht hatte. Ein Blick in die damalige politische Geschichte Frankens zeigt aber, daß kaum ein anderer Punkt so geeigne, war, um einer die innigste Ergebenheit und Begeisterung für das Haus der Staufer athmenden Bewegung als Centrum zu dienen

Digitized by Google

als gerade Hall. Den Beweis dafür muß ich, um die Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit nicht mit einem Capitel aus der politiſchen Geſchichte Frankens zu belaſten, für die württembergiſchen Vierteljahrshefte reſerviren. Hier ſei nur ein kleiner Beitrag zur Entſcheidung der Frage gegeben, ob die Leiter der Bewegung in Hall freie Prediger, welche keinem Ordensverband angehörten, oder Mitglieder des Dominikanerordens waren. Im Jahr 1232 ſah ſich Biſchof Hermann von Würzburg genöthigt, mit Bruder Gottfried, Prokurator des Predigerhauſes zu Würzburg, einer Niederlaſſung der Dominikaner, einen Vertrag zu ſchließen, wornach ſich die Dominikaner verpflichten mußten, ne in publicis prædicationibus coram populo aliqua dicant, unde juste scandalizari possint clerici et prælati. Mon. boica 37, 251. Dieſe Urkunde beweiſt ſchlagend, daß in den Predigten der Dominikaner zu Würzburg ſchon 1232 antihierarchiſche Tendenzen hervortraten, denen der Biſchof zu wehren hatte. Daß dieſelben auch nach 1260 in Deutſchland noch nicht erloſchen waren, dürfte die 1265 und 1269 erfolgte Abſetzung zweier Ordensprovinciale in Deutſchland klar andeuten.

Ueber Sektirer in Würzburg um 1330 ein anderes Mal. Unter den Häuptern der Waldenſer in Böhmen wird 1390 Conradus de Gumendo in Suevia, filius rustici, genannt. Zeitſchrift für das Archivweſen v. Löher 5, 133.

2) Johann Iſenmann war bis 1523 Regens der Religioſenburſa bei St. Jacob in Heidelberg. S. Theol. Studien a. W. 1881 S. 220. Dieſe Burſa, welche nach Muck, das Kl. Heilsbronn 1,243 von Heilsbronn, dem alten Ciſterzienſerkloſter zwiſchen Ansbach und Nürnberg, geſtiftet und unterhalten wurde, diente den Religioſen dieſes und anderer Ciſterzienſerklöſter als Aufenthalt während ihrer Studienzeit in Heidelberg. Nun nennt eine allerdings erſt im Anfang des 17. Jahrhunderts entſtandene Chronik des Kloſters Schönthal (auf der fürſtl. fürſtenbergiſchen Bibliothek in Donaueſchingen) unter den in Heidelberg ſtudirenden Mönchen des Kloſters Schönthal im 16. Jahrhundert Johann Iſenmann aus Hall. Weiſt ſchon die Stellung Iſenmanns als Regens an der Religioſenburſa darauf hin, daß er dem Verband des Ciſterzienſerordens angehörte, ſo gibt die Notiz der Donau-

Digitized by Google

eschinger Chronik die Ergänzung dazu, daß Isenmann in früher Jugend in das Kloster Schönthal, das in Hall einen Pfleghof und eine Kapelle besaß, eingetreten war. Da es noch vollständig an dem Material für ein Lebensbild dieses Dioskuren von Johann Brenz fehlt, so dürfte obige Notiz nicht unwillkommen sein.

3) Adam Weiß, der Reformator Crailsheims, ist in seiner Bedeutung als Theologe, wie als einflußreichster Beförderer der Reformation der Markgrafschaft Ansbach noch lange nicht genug gewürdigt. Freilich hat er keine theologischen Schriften hinterlassen, was die Redaktion der Realencyclopädie bewogen haben mag, Weiß keinen Raum in ihren Blättern zu gewähren, aber an Einfluß auf die Reformation im Ansbacher Land überragt er bis zu seinem frühen Tod 1534 Althammer und Rurer. Von seiner theologischen Bildung zeugen seine eigenhändigen Anmerkungen zu Thomas v. Aquino, den er zu Mainz von 1512 an gründlich studirte. Sein Handexemplar, Eigenthum der Capitelsbibliothek in Crailsheim, legt davon klares Zeugniß ab. Den ganzen literarischen Kampf zwischen der Neuzeit und der alten Kirche vom ersten Auftreten der Humanisten an in Reuchlin's Fehde und in den Briefen der Dunkelmänner, dann den Kampf unter Erasmus Leitung und endlich den Kampf der Reformatoren mit der alten Kirche, wie der beiden Richtungen unter einander, der zwinglischen und lutherischen, lebte er geistig mit durch. Die große Zahl der Streitschriften jener Zeit, welche alle von Adam Weiß erworben und mit seinem Motto versehen sind, beweist das unwiderleglich. Dieselben stehen als theures Vermächtniß von Weiß auf der Capitelsbibliothek, sind aber leider vor Jahrzehnten von einem gelehrten Dieb theilweise decimirt worden Einen weiteren Beweis für seine vielseitige und gründliche theologische Bildung liefert der Plan, in Crailsheim eine große theologische Bibliothek für die Capitelsgeistlichkeit aus den durch die Reformation flüssig gewordenen Mitteln zu gründen. Er schreibt: Dieweil einem Pfarrer oder Prediger ganz von Nöthen und mehr dann alles andere Einkommen, gute Bücher zu haben, so hab' ich aus Bewilligung meines gnädigen Herrn, mir zu Speier auf dem Reichstag gethan, von dem übrigen Geld (Markgraf Georg hatte Weiß zu Speier 1529 gestattet, 80 fl. von dem

Digitized by Google

Erlös der verkauften Pfarrgüter für die Bibliothek zu verwenden) solche Bücher, dero ein christlicher, fleißiger Prädikant nit entbehren kann, erkauft, die do allweg bei der Pfarr bleiben sollen und ihr Verzeichniß einem Rath (dem Rath der Stadt) zugestellt werden, und hab nit, was ich darum geben, alles ufgeschrieben. Das Verzeichniß lautet: 1) Biblia in 5 Büchern mit dem Lyra und der glossa ordinaria 5 fl. (Vgl. Reuß G. der H. Schrift Neues Testament. § 529.) 2) Biblia juxta. 7 fl. (sc. juxta LXX). 3) Bibel, durch Dr. Luther verdeutscht, ist noch nit gar fertig, aber unter 4 fl nit zu kaufen. 4) Concordanz der Bibel 1 fl. (ohne Zweifel die von Hugo de S. Caro). 5) Das Neue Testament Erasmi mit seinen annotationibus 2 fl. 6) Dionysius mit den Episteln Ignatii 1 fl. 7) Alle Paraphrases Erasmi 2 fl. 8) Recognitiones Clementis. 9) Justinus martyr contra gentes, Athanasii libri XI de trinitate, Victorinus contra Arium, Theophili libri pascales VI, Timotheus episcopus, Sedulius in epistolas Pauli — in einem Band 2 fl. 10) Irenæus 1 fl. 11) Josephus 1 fl. 12) Tertullianus 1 fl. 13) Theodoretus Cyrensis de cura Græcarum affectionum ½ fl. 14) Cyprianus 1 fl. 15) Eusebius de præparatione evangelica ½ fl. 16) Eusebii chronica ½ fl. 17) Ecclesiastica tripartita historia. 1 fl (von Theodorus lector). 18) Origenis opera 2 fl. 19) Athanasius 1 fl. 20) Cyrillus 1 fl. 21) Hilarius 1 fl. 22) Chrysostomi opera 4 fl. 23) Hieronymi opera in 4 großen Büchern 8 fl. 24) Augustini opera alle in 11 Büchern 12 fl. 25) Ambrosii opera 4 fl. 26) Basilius und Theophylactus 1½ fl. 27) Salvianus episcopus Massiliensis de providentia dei 1 fl. 28) Chronicon Antonini 3 Bücher 2 fl. (wahrscheinlich die summa historialis des Erzb. Antoninus von Florenz, † 1459 s. Herzog Realencycl. 1 Aufl. 1, 413). 29) Acta conciliorum 1 fl. 30) Bernardi opera 2 fl. 31) Gersonis opera 1 fl. 32) Beda. 33) Martini Lutheri Bücher alle, so er bisher geschrieben hat, „wurd sein ein sonder Schatz unser Nachkommen, darinn zu sehen, wie wunderbarlich Gott durch ihn gewirkt hat", 6 fl. 34) Jus canonicum, neu in 3 Büchern 4 fl. 35) Jus civile 6 fl. Der Katalog der Bibliothek, welche Weiß schon vor der Verwilligung der Gelder theilweise angeschafft hatte, beweist klar die Gelehrsamkeit des Mannes. Für seine

Digitized by Google

vielseitige Bildung spricht die Vermehrung seiner Privatbibliothek, die sich aus dem noch erhaltenen Theil seines Haushaltungsbuchs 1531—32 constatiren läßt. Da erscheinen neben zwei Täfelein, des edeln Luthers et uxoris Bildniß, Mithridates Galli, die Chronica Curionis, eine Auslegung des Jesaias, die Schriften des Cornelius Agrippa, Wittekind und Liutprand, Europa, die Germania Rhenani. Daß er die Bücher nicht nur gekauft, sondern auch studirt hat, dafür zeugt sein von Ney in der Geschichte des Reichstags zu Speier S. 299 im Auszug mitgetheiltes Gutachten über die kaiserliche Instruction. Der ungenannte Gelehrte, welcher dieses energische Gutachten verfaßt hat, das auf Protestation der christlichen Stände dringt und damit dem Protestantismus seinen Namen vindicirt, ist kein anderer als Weiß, wie eine Vergleichung der dort citirten Quellen und des Katalogs der Bibliothek zu Crailsheim ergibt. Den exacten Beweis liefert einerseits die Sprache des Gutachtens cf. z. B. erbuttig = erbötig, andererseits ohne Zweifel die Vergleichung der Handschrift mit der significanten, deutlichen Hand unseres Weiß. Das Gutachten mochte den Markgrafen zu dem Entschluß bestimmen, Weiß mit auf den Reichstag zu Speier zu nehmen. Der Rath in Crailsheim gab dem Pfarrer den Schulmeister Balthasar Zerer mit, daß er dem Pfarrer aufwarte.

Zur Characteristik der reformatorischen Thätigkeit von Adam Weiß mag hier ein Gutachten von seiner Hand aus den Reformationsakten des Kreisarchivs Nürnberg tom. 11 fol. 42 f. eine Stelle finden. Dasselbe trägt die Aufschrift: Anzeigung etlicher Artikel, so in Eeren Gottes, meines gnedigen Fürsten und Herrn samt irer Gnaden Unterthan Seelseligkeit fast dienstlich billich bedacht mugen werden. Das Gutachten ist wörtlich mit Beibehaltung der Sprachfarbe wiedergegeben, nur sind für den heutigen Leser die großen Anfangsbuchstaben, welche Weiß willkürlich braucht, nach der heutigen Orthographie eingesetzt.

Erstlich uff das göttlichem, auch fürstlichem christlichem Befelch, Verkündigung des heiligen Wort Gottes betreffend, gehorsampt werde, ist hoch von Nöten, daß irer f. Gnaden arme Unterthanen

Digitized by Google

mit frummen, gelerten, beschaiden Pfarrherrn und Predigern nach Nothdurft versehen werden.

It. Das man alle Pfarrkirchen sampt iren Vorwesern jerlich einmal oder zwei nach Gelegenheit visitier und examinier nach Ordnung der Gelerten in hailiger Schrifft, damit dester ainhelliglicher in allen Kirchen geleert und gehandelt werde.

It. Das auch Seelsorger, Prediger, gemeine Diener der Kirchen ain ziemlich Narung mugen haben, damit sie on Beschwernuß der Armen inen predigen und Sacrament raichen vergebens (d. h. unentgeltlich), wie sichs geburt, raichen mugen. (sic.)

It. Das die gotslesterlich Mißbrauch gezwungener zu gewissen Tagen und Zeiten Meßhaltung gnediglich abgestellt und eim jeden nach seim Gewissen, so es nit irrig, das Nachtmal Christi zu halten christlich vergunnet werde.

It. Das der schentlich ergerlich uneelicher Beisitz bei Pfaffen und Layen, so öffentlich, länger nit geduldet werde.

It. ist ein merklich Einsehen zu haben, daß die Schulen allenthalben recht uffgericht und mit gelerten Personen wohl versehen werden, damit die Jugent, dero jetzund zu gar wenig geacht wurd, von Anfang in der Forcht Gottes, Erkenntniß der Kunst und Sprachen unterricht, zuletzt gemainem Nutz zu großem Gutem erzogen werden muge.

Auch das auß überflüssigen Kloster, Stifte, etlicher unnötigen Pfründen Einkommen armen, geschikten zu der Leer Jungen mug jerlich Hilf geraicht werden, damit das Land mit gelerten Personen versehen, so do nit Frembdling, sunder im Fürstenthumb geboren, also zu der Leer erhalten werde.

It. Das den Seelsorgern und Predigern den christenlichen Bann nach Einsetzung Christi Mat. 18 gegen den in offenen Freveln beharrenden Sundern, die Paulus meldet, zu gebrauchen vergunnet, und also die gebannten von andern gemitten soll(en) werden.

It. Unnutze Stiftung sampt andern unnotigen Kosten mugen billicher in gemaine Kasten zu Erhaltung Haußarmer und ander durfftiger Leute verschafft werden.

It. Das in Eesachen ein christlich Einsehen nach Rath der

Digitized by Google

Geleerten gehabt werde, die weil sich teglich so viel Ungeschicklichkeit zutragen.

It. Das in allen Pfarrkirchen zu gelegner Zeit jerlich die Kinder, so zu irer Vernunft nun kummen sein, von den Pfarrherren versammlet und do christenlich ires Tauffs, Glaubens, Betens sambt anderm ermant, unterweisen sollen werden, welches vor Zeiten die Confirmation gewesen.

It. Das an Ruentagen, so allein zu warem Gottesdienst und Handlung gotlichs Worts eingesezt, das unzüchtig Danzen, wie itz und fast on alle Zucht und Erbarkeit beschicht, abgestellt werde.

Das Gutachten fällt in das Ende des Jahres 1527 oder Anfang 1528. Im Jahr 1528 wurde die Visitation in der Markgrafschaft ins Werk gesetzt.

4) Die Wiedertäufer. Die Consistorialakten der Stadt Rothenburg a. d. T. auf dem Kreisarchiv Nürnberg, welche für die Kirchen- und Reformationsgeschichte jener Stadt reichstes Material, sowie eine ganze Reihe von unbekannten Reformatorenbriefen enthalten, geben auch über das Treiben der Wiedertäufer in der Gegend von Rothenburg und die leitenden Persönlichkeiten unter denselben Auskunft. 1528 schreibt Markgraf Georg Mittw. nach Valent. (den 19. Februar) an die Stadt Rothenburg, der Wiedertäufer oberster Lehrer, Georg von Passau, halte sich zu Iphofen, sein Geselle und Diener Knapp aber in Rothenburg auf, sie verführen viel Volks. Georg Nespitzer von Passau, ein Leineweber, hatte einen Schmid Hans Bassauer von Schmerbach OA. Mergentheim 1527/28 zu Windsheim getauft; Bassauer erklärte bei einem Verhör vor dem Rath zu Rothenburg im März 1529, er habe sich „damals der Zucht des himmlischen Vaters ergeben". Dieser Schmid knüpfte Verbindungen mit Marx Mair, nach der Bavaria 3, S. 1148 aus Crailsheim, wahrscheinlich ein Baumeister, an. Dieser Marx kam zwischen 11. November und 29. Dezember 1528 nach Schmerbach zu dem Schmid, taufte dort des Schmids Frau, ihre Schwester und deren Mann Wolf, sowie des Schmids Schwager, den Bruder seiner Frau. Zuvor schon hatte Marx Mair 1527 zu Crainthal einen Namens Lienhart von Archshofen getauft. Der Schmid blieb

Digitized by Google

in Verbindung mit Marx Mair, der ihn in die Geheimlehre Hans Hut's [1] von Augsburg einweihte: Hans Hut lehre nämlich, Gott werde 3½ Jahre nach dem Bauernaufruhr (also 1528/29) den Täufern das Racheschwert übergeben, um alle Sünden zu strafen, alle Obrigkeiten auszurotten, alle, welche sich nicht haben taufen lassen, todtzuschlagen und alle Güter gemein zu machen. Diesen Artikel theilen die Täufer nicht jedem mit, sondern halten ihn geheim. Der Schmid, wahrscheinlich in lebendiger Erinnerung an die Folgen des Bauernkriegs, nahm den Artikel nicht an, sandte aber doch zu Weihnachten Marx Mair 2 fl., um armen Brüdern zu helfen. Mair gab das Geld an Conz Hilprand, der zu Nürnberg gefangen lag. Ein weiteres Mitglied der Wiedertäufer in und um Rothenburg war Hans Hartmann, Schneider bei der Pfarrkirche in Rothenburg (s. Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs. Public. des lit. Vereins 139 S. 541 cf. 325). Er war wegen Theilnahme am Aufruhr 1525 aus Rothenburg vertrieben worden und hatte sich um Pfingsten 1528 mit einem Namens Utz von einem Färbermeister aus München taufen lassen. Er gab vor Gericht an, die Wiedertäufer halten sich an das Evangelium, halten von der Messe nichts, schwören nicht, brauchen keine Wehre, begehren niemand Unrecht zu thun, läugnete aber die Weibergemeinschaft. Um Lätare (7. März) 1529 zog der Rath von Rothenburg Hans Bassauer und Hans Hartmann gefänglich ein, und zugleich mit ihnen die Ehefrau des Färber Veit Merker, Christina, eine schwangere Frau. Sie erklärte, sie sei vor 33 Jahren, wie sie von ihrer Mutter gehört, auf den Palmsonntag getauft worden. Aber da sie zu ihrer Vernunft gekommen, und Gottes Wort habe predigen hören, sei sie einmal „mit Christi Blut" getauft worden. Es seien nämlich 2 Lehrer zu ihr gekommen, welche sie gelehrt haben, der Mensch sei zu schwach, um Gutes nach Gottes Willen zu thun, der Mensch müsse sich daher mit Gott verbinden. Menschengebote brauche man sich nicht binden zu lassen, sondern nur Gott zu gehorchen. Sie habe sich Gott verbunden, da sie krank gelegen. Die Lehrer haben über ihr gebetet und darauf ihr Wasser unter die Augen gespritzt im Namen Gottes des Vaters, Sohns und heiligen Geistes.

[1] Ueber Hut s. Keim's Schwäb. Reformationsgeschichte S. 61.

Digitized by Google

Freitag nach Lätare (12. März) schickte der Rath 2 Priester, Meister Joh. Schenk und Hans Waltmann mit 2 Rathsherrn und dem Stadtschreiber ins Gefängniß, um mit den 3 Gefangenen zu handeln. Mit Hans Bassauer hatten sie eine lange „Disputaz"; nach kurzer Bedenkzeit beharrte er auf seiner Lehre. Denn er sei von Gott gelehrt. Hans Hartmann lehnte alle Verhandlung ab. Er wurde, wie wahrscheinlich auch Bassauer, des Landes verwiesen. Als 1539 Graf Wolfgang von Hohenlohe für Hans Hartmann, nunmehr zu Diebach bei Schillingsfürst wohnhaft, um freien Wandel im Rothenburger Gebiet nachsuchte, antwortete der Rath, Hartmanns Handlungen im Bauernkrieg und in der Wiedertaufe seien so, daß sie es nicht zugeben könnten (Montag nach St. Lucä, 20. Oktober). Christina Merker aber erklärte, sie sei nicht znm zweiten Mal getauft, sondern nur unterrichtet. Auf Bitten ihres Mannes und des Färberhandwerks vertagte man sie in ihr Haus mit Rücksicht auf ihre Umstände. Sie schwor, daheim zu bleiben, und ihr Hauswirth verbürgte sich mit Gut und Blut für sie. Die Wiedertäuferei nahm aber in dem damals noch katholischen Rothenburg und im Gebiet des Grafen Albrecht von Hohenlohe, von dem ein Bericht Samstag nach Medardi 1534 (12. Juni) Kirchberger Akten Band 11 Blatt 68 auf dem Kreisarchiv Nürnberg sagt, er trage mehr Lust zu den alten Pfaffen, denn zu den neuen, keineswegs ab. Ein junger Schreinersknecht von Rothenburg und einer von Augsburg galten jetzt als der Wiedertäufer „Anführer und Prinzipale". Graf Albrecht war in bitterer Verlegenheit, er wußte nicht, wie man diese Leute, gegen welche katholische Priester nichts ausrichteten, behandeln solle. Er schrieb deshalb am 6. April 1534 an einen ungenannten Rechtsgelehrten in Rothenburg: „Unsern günstigen Grus zuvor, hochgelerter, besonder Lieber. Bei uns und umb unser Graveschaft wil etwas der neuen Secten halben innbrechen also, das sich etlich verfürisch bös Leut heimlich in unser Herrschaft zu den armen Leuten uff Hove und uff Weiler thun, umb Gottes Willen Nachtherberg bitten. So inen die vergonnt, sein sie ihrer Anzeigung ganz züchtig, demütig, lesen in Büchern, lernen, als uns anpracht, von Uebel abzustehen. Jedoch werden die Zuhörer unter dem Schein dieser heimlichen, tückischen Prediger Lere ver-

Digitized by Google

fürt, also daß sie fürter sich der Kirche entäußern, nennen die Kirchen ein Götzentempel, sagen, der Tempel Gottes sei in innen und ihren Herzen, verachten die Meß, und wie wol sie nit gedauft werden, sein sie doch der Meinung, als ob der Kinder Tauf nit von Notten. Dazu widern sich derselben etlich, Eide zu schweren, etlich sagen, wo gleich mit der Dathe (That) gegen innen oder ir Herrschaft gehandelt werde, wolten sie kein Gegenwehr gebrauchen. Etliche ziehen mit Weib und Kinder und Ehehalten heimlich hinweg, lassen groß Nahrung hinter inen, die alsdann die Herrschaft vermeint als zugehörig und verwirkt zu eignen, wie wir dann euch hiemit ein Fall zuschicken. Bitt euch ganz gütlichen, wollen uns in demselben, kann es anderst sein, mit diesem unserm Diener, wes in dem die Recht vermögen und zu handeln not und gut sei, euren Rath mitzutheilen und euch von unseren wegen dieser Mühe nit beschweren, des wollen wir umb euch ganz günstlichen beschulden. Konnt es aber mit diesem unserem Diener nit beschehen, so wollent jedoch sollichs inner acht Tagen verfertigen. Wollen wir die bei euch hollen lassen. Datum Newenstein uff Montag nach dem heiligen Ostertag 1534.

Albrecht, Grave von Hohenloe."

Rothenburger Conf.-Akten. Nürnb. Kr.-Arch.

Das Treiben der Wiedertäufer spiegelt sich in dem Schreiben klar wieder; das Ziel, das die Auswanderer im Auge haben, geht aus einem andern Aktenstück deutlich hervor. Auf Befehl von Rothenburg hatte der Obervogt von Kirchberg, das damals dieser Stadt, sowie Hall und Dinkelsbühl verpfändet war, bei den beiden genannten Städten über die Wiedertäufer sich erkundigt. Er berichtet nun am 17. März 1544, was er erfahren. Viele Wiedertäufer ziehen rottenweise als 10 und 20 mit Wägen sammt Weib und Kind durch das Kirchberger Amtsgebiet, beläftigen aber die Städte (d. h. das Gebiet) nicht, sondern zehren von ihrem Geld. Ihr Ziel sei Mähren, wo sie ihr „Unwesen" aufrichten wollen. Dort seien schon bei 5000 oder mehr beisammen, welche den Bischof von Gran vertrieben haben. Dort soll es allenthalben viele geben, welche die Wiedertäuferei öffentlich ohne Scheu bekennen. Am fürnehmsten werden sie daran erkannt, daß sie niemand grüßen, wohin sie kommen, nicht guten Morgen oder Abend

Digitized by Google

geben, wie ſonſt ſittlich und gebräuchlich ſei. Kirchberger Akten des Kr.-Arch. Nürnberg B. 11, 8. Für weitere Unterſuchung ſei Andern das Bekenntniß Endris Kellers von Waſſertrüdingen, der 1536 Vinc. Petri, 1. Aug., in Rothenburg wegen Wiedertäuferei ins Gefängniß kam, empfohlen. Er begehrte eine Bibel, um ſeine Lehre zu erweiſen, und ſchrieb nun ſein ausführliches Bekenntniß (mit ſchöner deutlicher Hand) nieder. Gegen die lutheriſchen Theologen zeigte er großen Widerwillen, die lutheriſchen Pfaffen werden ihm etwa darzulegen (d. h. ſeinen bibliſchen Beweis umſtoßen). Rothenburger Conſ.-Akten 1, 111.

5) Zwei nichtgedruckte Briefe von Brenz aus den Rothenburger Conſiſtorialakten.

I. Lehramt und Predigtamt.

Clarissimo viro d. Joanni Hornburgio, Patricio et consuli Rothenburgensi, Domino suo in Christo plurimum observando. Hall, den 3. Aug. 1544.

Salutem in Christo. Miraris fortasse, quod tanto tempore ad vestras literas nihil responderim, sed mirari desines si intelligas, me hactenus nihil certi respondere potuisse. Ego enim cum cogito, quis sit status reipublicæ et ecclesiæ vestræ, video non quemvis e vulgo idoneum esse, qui suscipiat apud vos munus concionatoris. Mira est paucitas eorum, qui in ministerio ecclesiastico excellunt eruditione, pietate et rerum usu, qualem vos requiritis. Et ut sunt nonnulli, tamen iis non licet suas ecclesias, quas hactenus administrarunt, deserere. Quare quæso te boni pro humanitate tua consulas, quod, etiamsi maxime velim, tamen non possim vestris monitis satis facere. Tuus affinis Albertus Berlinus indicavit mihi quendam e civibus vestris, quem, prædicat esse doctum et honestum virum, qui et docet hoc tempore Evangelium in Saxonia, quam rem Albertus copiose tibi, si ita libet, exponet. Est et Nürnbergæ Leonhardus Culmannus ludi literarii magister in hospitali, vir profecto doctus et pius ac magna morum gravitate ornatus, qui cum superioribus diebus apud nos Halæ esset, significavit nobis, se propediem ad ecclesiam acces-, surum. Fortassis autem is non videbitur vestris civibus commodus, quod non sit unctus oleo episcopali nec administraverit antea ecclesiam. Sed alterum illud non puto tanti esse apud vos momenti, ut insipidus habeatur, qui non sit papistico oleo unctus. Alterum autem eos movere posset, qui faciunt discrimen inter

Digitized by Google

ecclesiam et scholam. Ego vero sic existimo, scholam esse præcipuam partem ecclesiæ, et qui gubernat scholam, eum etiam ecclesiam gubernare. Nam quod ad Culmannum attinet, non solum docuit in sua scholastica ecclesia bonas sed etiam pias literas, quemadmodum editi libri testantur. Quod si fieri posset, optarem, ut nullus ad ministerium ecclesiasticum eligeretur, nisi antea documentum dedisset in ministerio scholastico, quanta fide esset ecclesiam administraturus. Inter majores nostros, qui doctrinam suam literis mandarunt, ut quisque est clarissimus, ita e schola ad ecclesiam accessit. Apud Græcos Basilius et Nazianzenus, apud Latinos Cyprianus et Augustinus. Quid plura? Qui e schola ad ecclesiam venit, non ascendit a remo, ut dici solet, ad tribunal, sed absolvit, quod instituit. Hæc volui ad te scribere tantum, ut exhiberem tibi materiam de his rebus cogitandi. Nam mea opera, quoquo modo possum, vobis non deerit. Obsecro, humanitas tua jubeat meo nomine d. Thomam Venatorium salvere. Bene ac feliciter vale. Ex Hala die 3. Augusti ao 1544. Rothenb. Conf.-Akten auf dem Nürnb. Kr.-Archiv 1, 152 f. (eigtl. 252).

Zum Verständniß dieses für unsere Tage, da Trennung von Kirche und Schule nur noch eine „Frage der Zeit" sein soll, überaus beherzigenswerthen Briefes sei bemerkt: Der Adressat ist der evangelisch gesinnte Bürgermeister von Rothenburg, Johann Hornburg, s. Medicus Gesch. der evangel. Kirche Bayerns S. 152. Rothenburg suchte Anfang des Jahres 1544 einen evangel. Prediger. Die Nürnberger liehen ihnen auf 33 Wochen Thomas Venatorius. Das Rothenburger Stadtkind, das Albert Berlin im Auge hatte, war Georg Schnell (Celer), erst bei Andreas Osiander in Nürnberg, dann bei Luther in Wittenberg; Luther empfahl ihn 1533 der Stadt Rothenburg zur Unterstützung bei seinem Studium, 1545 war er Pfarrer zu München-Nienburg in Anhalt, 1564 zu Neustadt a. Sand bei Coburg. 1546 berief man ihn wirklich. 1546 5. Februar schrieb er an den Rath, obwohl ein Prophet nichts gelte in seinem Vaterland, wolle er doch kommen, sobald er seines Dienstes entledigt werde und der Prediger zu Bernburg seinen Dienst versehen könne, was jetzt Wassers halb unmöglich sei. Der von Brenz empfohlene Leonhard Culmann von Crailsheim war Schulmeister zu Nürnberg, später Prediger zu St. Sebald (1549); als Anhänger

Digitized by Google

Osianders entlassen, kam er 1556 nach Wiesensteig als Superintendent und starb 1562 als Pfarrer zu Bernstadt, O.A. Ulm, ein gelehrter Mann und Dichter geistlicher Schauspiele. S. den Artikel Culmann von J. Hartmann in der allg. Deutschen Biographie. Gödecke, Grundriß der Deutschen Dichtnng 1, 281 f. 320.

II. Brenz bittet um ein Asyl für die vertriebenen Prediger in den Reichsstädten.

Der Adressat ist nach dem Register der Rothenburger Conf.-Akten der obige Joh. Hornburg.

S. in Christo. Tuæ literæ tanto mihi gratiores fuerunt, quanto te occupatiorem esse scio in administranda tua his acerbissimis temporibus republica. Et gracias ago summas Deo patri domini nostri Jesu Christi, quod te et aliquot tui similes, qui ad rerum publicarum gubernacula sedetis, in vere piæ doctrinæ cognitione conservet. Non enim dubito, quin Deus excitatus et ad versariorum impudencia ac insolentia et piorum precibus et vestris gemitibus brevi exsurgat et distinctis illis interimisticis tenebris lucem evangelii sui in ecclesiis iterum redaccendat. Quid enim inchoasset opus, quod non absolveret? Non est Deus impostor aut gesticulator, qui ecclesiæ suæ vanam spem instaurationis ostendat, sed qui opus, quod cœpit, etiam perficiat idque non quidem iis rationibus, quas humanum ingenium excogitare solet, sed quas divino suo consilio constituit. Quare bene confidamus et constanti fide manum ejus obedienter exspectemus. Scio quidem moram esse molestam nec dubito, quin, etsi licet tibi domi in tua republica vitam agere, multa tamen audias et videas, quæ animam tuam excruciant, sed quid faciamus? Sic visum est domino nostro, ut excitetur in nobis spes perpetua (?) et injiciatur desiderium melioris vitæ. Quod ad me attinet, quamquam durum mihi est exilium, tamen cum intueor in majorum exempla et considero, quod omnino oporteat aliquos publicos testes esse, quorum exilio probetur, nunc esse tempus persecutionis piæ doctrinæ et interimisticam reformationem cum verbo domini pugnare, æquo animo propter Christum fero, quod accidit. Quod enim hactenus voce testatus sum, id oportet me nunc etiam exilio et aliis ærumnis testari. Hoc tantum peto, ut dominus me, quidquid fiat, in hac filii sui cognicione et confessione servet. Rogo igitur te, qua es pietate, ut me tuis precibus commendes (?), ego vicissim, ubi officium idem præsto, et oro, ut πολιτεῖαι imperiales afflictae

Digitized by Google

ecclesiae Christi, si non possunt publicum hospitium et honorem, at saltem tutas latebras, quod in piis est, praestent. Haec si fecerint, spero, et ipsas pristinum splendorem divino beneficio recuperaturas. Bene et feliciter vale. 17. Aprilis ao 1549. Joh. Brentius. Rothenb. Conf.-Akten 2, 48.

6. Das Interim in Crailsheim. In den Beiträgen zur Geschichte der Reformation in Franken Theolog. Studien a. W. Jahrg. I. 1880 S. 257 habe ich eine kurze Notiz über die Aufnahme des Interims in Crailsheim gegeben. Die Akten der Registratur des Oberamts machen eine genauere, für die Geschichte des Interims bezeichnende Darstellung möglich. In Crailsheim waren besonders unter dem dort wohnenden, in der Umgegend begüterten Adel eifrige Anhänger des alten Glaubens. Theils verwandtschaftliche Beziehungen zu Würdenträgern der katholischen Kirche, theils der Verkehr mit dem nahen Ellwangen erhielt und bestärkte sie in ihrem Eifer. Von der Gattin des Herrn von Bernhardsweiler, David Goldochs, sagt das Todtenbuch († 1547 5. Juli) sie sei papistica gewesen und wollte weder das heilige Abendmahl empfangen noch das Evangelium hören. Der reiche, über 80 Jahre alte Ritter Hans v. Schwabsberg ließ sich zwar in Crailsheim das heilige Abendmahl reichen, aber nach katholischem Ritus beerdigen, s. u. Ganz besonders der Amtmann Ulrich von Knöringen stand unter dem katholischen Einfluß. Seine Verwandten an der Donau waren katholisch geblieben, seine Gattin Anna v. Westerstetten war ganz der alten Kirche ergeben. Seine eigene Richtung ergibt sich aus der Verpflichtung des von ihm auf seine Patronatspfarrei Waldthann 1552 berufenen Pfarrers Marcellus Löwenstein. Derselbe sollte die Pfarrei mit „christlicher katholischer und in heiliger Schrift ohne Einführung verkehrter Secten gegründeter" Lehre versehen. Ihnen allen war das Interim auch in der durch das brandenburgische Auctarium abgeschwächten Form hochwillkommen. Die paar Ceremonien waren doch ein Anklang an die alte und eine Abschlagszahlung für die kommende Zeit, welche ermuthigte, weiter zu gehen, mehr zu fordern und mit der Anhänglichkeit an die katholische Kirche offener herauszutreten. Der Pfarrer Michael Gerasdörfer, ein geborner Bayer, einst Erzieher des jungen Mark-

Digitized by Google

grafen Georg Friedrich, mit den beiden Kaplanen und dem Kapitel war um so eifriger evangelisch. Mit schwerem Herzen fügten sie sich in die vom Auctarium vorgeschriebene Ordnung. Einzelnes scheinen sie allerdings unterlassen zu haben. Denn Gerasdörfer sagt in seiner Rechtfertigung, Theolog. Studien a. W. l. c., sie haben sich nach Vorschrift gehalten, „es müßte denn sein, daß sie etwas nicht verstanden haben". Gerasdörfer sprach sich in seinen Predigten offen über das Interim und den Unterschied des Evangeliums von der katholischen Kirche aus. Der Amtmann klagte über sein Schmähen und „Holhippen", dessen mehr sei, denn ehe das Interim gekommen. In der Umgegend kannte man die Gesinnung der Geistlichen Crailsheims wohl.

Nachdem der Kardinalbischof Otto von Augsburg in Dinkelsbühl die deutsche Taufe verboten, kamen mehrfach Frauen von Dinkelsbühl nach Crailsheim, um dort ihrer Entbindung entgegenzusehen und ihre Kinder dort evangelisch taufen zu lassen. Eine wohlthätige Frau nahm sie auf. Der Rath, über die Sache und ihre Folgen nicht ganz beruhigt, wehrte zwar den Aufenthalt nicht, aber wandte sich doch an den Amtmann, um für alle Fälle sicher zu sein. Der aber gab ihnen „einen guten Filz" für ihre Nachsicht. (S. Taufb. 1549 11. Nov., auch Juni). Eine große Aufregung entstand am Gründonnerstag 1549. Am 4. März 1549 war nämlich Hans v. Schwabsberg gestorben und wurde nach seinem Wunsch im Familienbegräbniß zu Ellwangen beigesetzt. Am 9. April (Dienstag nach Judica) hielt man die Tricesima und das Seelamt zu Ellwangen. Seine Wittwe und Tochter wollten nun am Gründonnerstag den 18. April das heil. Abendmahl zu Crailsheim empfangen wie sonst und kamen am Mittwoch in der Vesper zur Beichte. Der Kaplan Grunewald hörte wohl ihre Beichte, aber ertheilte ihnen sammt einer ebenfalls betheiligten Jungfer Rastenhöferin die Absolution nicht, sondern hielt ihnen vor, sie seien bei der „abgöttischen Zauberei der Vigilien und Seelmessen" gewesen. Der Kaplan hatte nach dem Willen des Pfarrers gehandelt. Darüber wurden die Gemüther in der Stadt heftig erregt. Der Rath verklagte den Kaplan, aber richtete mit seiner Klage nichts aus. Grunewald blieb unbehelligt im Amt. 1551 den 8. Mai war Pfarrer Gerasdörfer auf der Reise nach

Digitized by Google

Nürnberg gestorben. Sein Nachfolger, Georg Widmann, war ihm gleichgesinnt. Wegen Abschaffung des Interims hatten sich die Superintendenten zweimal an die markgräfliche Regierung gewandt, das zweite Mal waren sie 1553 Montag nach Andreä (4. Dez.) versammelt. Der Pfarrer mit dem Kaplan Melchisedek Schwarz war bei der Versammlung. Die Räthe wollten in keine Aenderung willigen, da das brandenburgische Interim dem Kaiser vorgelegt sei. Auf Württembergs Vorgang, welches das Interim abgethan, könne man sich nicht berufen, dieses habe ja das ganze Interim angenommen. Nürnberg habe viel mehr Ceremonien, als das Auctuarium enthalte. Am Montag nach Pauli Bekehrung, 29. Jan. 1554, trat die Synode in Crailsheim zusammen und beschloß die Aenderung der Ceremonien. Am Sonntag Reminiscere verkündigte nun der Pfarrer in der Kirche, man möge sich nicht ärgern, wenn künftig die seit 1548 gebrauchte Ordnung abgethan werde, die Elevation unterlassen, das Evangelium und die Epistel nicht mehr lateinisch gesungen werde und mit der Zeit die Feier etlicher Feiertage unterbleibe. Amtmann, Bürgermeister und Rath beschieden nun die Geistlichen von Stadt und Land vor sich und hielten ihnen einen Bescheid der Räthe aus dem Jahr 1553 (18. Aug.?), der eine weitergehende Aenderung von Seiten der Regierung ablehnte, vor. Die Pfarrer traten ab, um sich besprechen zu können. Sie erklärten bei ihrem Wiedererscheinen, sie haben sich bisher an die Kirchenordnung gehalten, aber Markgraf Georg würde eine andere Ordnung gebraucht haben. Die Superintendenten haben sich an die Regierung gewandt, welche darauf den Bescheid gegeben, sie wollen mit den geringen Aenderungen, die schon seit einem halben Jahre bestehen, Geduld tragen. Offenbar wollten die Räthe keine Verantwortung auf sich nehmen, hatten aber die Hoffnung ausgesprochen, „die Pfarrer werden sich der reinen evangel. Lehre nach wohl zu halten wissen". Das war deutlich genug. Amtmann und Rath verlangten von den Geistlichen einen Schein von Hof, der sie zu ihrem Vorgehen berechtigte. Die Pfarrer traten wieder ab und erklärten darauf, sie wüßten solche Aenderung vor Gott zu verantworten, man möge dieselbe nicht anfeinden, sondern sie in Frieden lassen. Man entließ sie mit dem Bescheid, man lasse es bei dem vorgelesenen Bescheid von

Digitized by Google

Hof von 1553 bleiben. Ulrich v. Knöringen beruhigte sich aber nicht dabei, als er sah, daß die Pfarrer zu der ursprünglichen Kirchenordnung des Markgrafen Georg zurückkehrten. Er wandte Montag nach Cantate, 23. April, an die Räthe in Ansbach mit der Anfrage, ob er die Pfarrer zur „gebesserten" Kirchenordnung anhalten sollte. Die Antwort vom 26. April, welche zwar eine officielle Aenderung in geschraubten Wendungen ablehnte, aber die bis jetzt geschehene Abschaffung von Ceremonien als geschehen nicht rückgängig machen wollte, konnte dem Amtmann keinen Muth zu weiterem Vorgehen geben. Das Interim war und blieb vom Sonntag Reminiscere 1554 an abgeschafft.

7) Die Vollendung der Reformation in Rothenburg a. T. mit Hilfe von Württemberg. Im Oktober 1558 hatte sich die Stadt Rothenburg an Herzog Christoph von Württemberg mit der Bitte gewendet, ihr Jac. Andreä zur Vollendung der Reformation, die besonders im Landgebiet nicht durchgeführt war, und zur Ordnung der Kirche in Rothenburg zu schicken; zugleich baten sie um einen tauglichen Mann zur Leitung ihrer Kirche, oder hoffte die Stadt, Andreä selbst behalten zu dürfen. Am 3. Nov. 1558 sagte Herzog Christoph die Absendung Andreä zu, der ihnen einen zum Pfarrer und Superintendenten geeigneten Mann bezeichnen werde. Andreä nannte, nachdem er die Verhältnisse an Ort und Stelle kennen gelernt hatte, als den rechten Mann für Rothenburg M. Joh. Hoffmann, Pfarrer zu Oberriexingen. Am 18. Nov. bat die Stadt den Herzog, ihr Hoffmann alsbald zu schicken. Am 28. Nov. 1558 sagte der Herzog der Stadt Hoffmanns Abordnung zu. Im Dezember stellte nun Andreä eine Kirchenordnung für Rothenburg fertig und bildete ein Consistorium, dessen Mitglieder M. Joh. Hoffmann als Generalsuperintendent, Johann Hornburger, Jac. Krebs, Bürgermeister und Johann Winterbach des Raths bilden sollten. Darauf nahm Andreä die erste Visitation des Landgebiets vor. Rothenburg wollte dazu auch die Pfarrer, welche unter dem Patronat der Stifter Feuchtwangen und Ansbach und des Klosters Sulz standen, aber in den rothenburgischen Gemeinden Insingen, Lohr, Brettheim, Oestheim bedienstet waren, beiziehen und wandte sich deshalb am 7. Dez. an den Markgrafen, der es aber abschlug.

Digitized by Google

Andreä hielt die Visitation mit den Pfarrern und Dorfmeistern vom Lande in der Stadt ab. Aber eine Visitation an Ort und Stelle sollte damit nicht ausgeschlossen sein. Am 7. Mai 1560 stellte M. Joh. Hoffmann die Nothwendigkeit solcher Visitation dem Rathe vor, man solle dieselbe nicht mehr länger „in die lange Kiste sperren". Wirklich wurde am 7. Juli 1560 die erste Visitation vom Gen.-Superintendenten, Special und Consistorium in Oberstetten vorgenommen. Aber am 29. Mai 1561 mußte Hoffmann noch einmal auf weitere Visitationen dringen.

---

8) Kleinere Notizen aus den Rechnungen der Visitation zur Reformationsgeschichte Württembergs (Akten des Finanzarchivs in Ludwigsburg).

Johann a Lasco wohnte 1556 zu Stuttgart im Wirthshaus zum heil. Kreuz, wo man für ihn 3 Th. 52 kr. Zehrung bezahlte. Am 26. Mai erhielt er eine Unterstützung von 56 fl. 40 kr. 1556 wurde die Ordnung der Klöster vorgenommen. Conrad Engel, Rath der Visitation, gieng zu diesem Zweck nach Herrenalb und nach des Bursirers Tod auch nach Maulbronn, Dietrich von Plieningen mit Anderen am 5. Juni nach St. Georgen, Brenz und Conrad Engel am 26. Aug. nach Blaubeuren.

Im November 1556 wurde die Haushaltung in Herrenalb, im Dezember die zu Denkendorf eingerichtet. Den alten Prior von Hirsau sandte man nach Lorch, um dort den Chorgesang einzurichten. Vom 1—7. Febr. 1557 visitirte Joh. Brenz die Klosterschulen zu Hirsau und Herrenalb, bald darauf mit Conrad Engel die zu Murrhardt, im April die zu Adelberg und Lorch. 1556 wurde auch eine neue Ordnung in den Frauenklöstern eingeführt.

Digitized by Google

Der Monarchianismus des vierten Evangeliums.

Von Repetent Dr. Daniel Völter.

Zu einer klaren Bestimmung der christologischen Grundanschauung des vierten Evangeliums hat man es bis zum heutigen Tag aus dem einen Grunde noch nicht gebracht, weil man den Schlüssel für dieselbe stets in der Logoslehre des Prologs gefunden hat. Allein von der Logoslehre aus lassen sich die durchaus monarchianisch klingenden Aussagen, welche Christus selbst im vierten Evangelium über sein Verhältniß zum Vater macht, nicht oder nur gezwungen erklären und es dürfte denn auch noch der Nachweis zu führen sein, daß die Logoslehre eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglichen Eingangs unseres Evangeliums bildet, und daß in diesem ursprünglichen Eingang eine derartige Auffassung der Person Christi an die Spitze gestellt war, welche sich mit dem folgenden Selbstzeugniß völlig deckt, d. h. welche wirklich den Gesichtspunkt angibt, unter welchem das letztere allein zu verstehen ist.

Wir glauben nemlich, daß den Eingang des vierten Evangeliums ursprünglich nur die Verse 1, 6—13. gebildet haben und daß die Verse 1, 1—5. und 1, 14—18. erst später von fremder Hand hinzugefügt worden sind. Zunächst springt jedenfalls sofort in die Augen, daß die Verse 1, 6—13. sowohl nach vorn als nach hinten scharf sich abgrenzen, daß zwischen Vers 5. und 6. und zwischen Vers 13. und 14. der einheitlich fortlaufende Fluß der Entwicklung unterbrochen ist. Wäre der Prolog aus einem Gusse, so ließe sich nicht verstehen, wie der Verfasser nach der metaphysisch-ethischen Ausführung in 1, 1—5. auf einmal überspringen kann auf die historischen, die Person Johannis des Täufers betreffenden Angaben in 1, 6., statt sofort mit der analogen Betrachtungsweise, die ja in 1, 9. ff. wiederaufgenommen ist, weiterzumachen. Diese auffallende Thatsache findet ihre zureichende Erklärung allein durch die Annahme, daß 1, 6. den Anfang des ursprünglichen Eingangs unseres Evangeliums bildet, und daß dann ein Späterer, der die Logoslehre in den Prolog aufnehmen und doch am bestehenden Text nichts ändern wollte,

Digitized by Google

die erstere 1, 1—3. vornehin gesetzt und von ihr aus in 1, 4. und 5. zu dem ursprünglichen Eingang 1, 6. ff. übergeleitet hat. Diese Annahme bestätigt sich uns durch einige weitere Beobachtungen. Gerade in jener Ueberleitung, nemlich in 1, 5. ist ein Gedanke verwendet, der erst in 1, 10. und 11. eigentlich seine Stelle hat und zur rechten Geltung kommt. Schon in Vers 4 ist der Ausdruck *το φως των ανθρω πων* parallel der Ausführung in Vers 9: *το φως το αληθινον, ο φωτιζει παντα ανθρωπον*. Besonders aber entspricht Vers 5: *και το φως εν τη σκοτια φαινει και η σκοτια αυτο ου κατελαβεν* den in 10b und 11 enthaltenen Sätzen: *και ο κοσμος αυτον ουκ εγνω. εις τα ιδια ηλθεν και οι ιδιοι αυτον ου παρελαβον*. Unter Voraussetzung der einheitlichen Abfassung des Prologs läßt sich diese Anticipation in Vers 4 und 5 nicht verstehen, wohl aber erklärt sie sich von der Annahme aus, daß die Verse 1, 1—5. erst nachträglich dem ursprünglichen Eingang vorgesetzt worden sind. Der Urheber dieses Zusatzes mußte vom Begriff *λογος* überleiten auf den Begriff *φως*. Er war genöthigt, dabei gleich über Wesen und Bedeutung des *φως* etwas zu sagen und hat dazu selbstverständlich die Gedanken verwerthet, welche ihm der ursprüngliche Eingang des Evangeliums hiefür an die Hand gab. Ebensowenig läßt es sich mit der herkömmlichen Ansicht vom Prolog zusammenreimen, daß, nachdem in 1, 3 vom Logos gesagt war: *παντα δι αυτου εγενετο και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν ο γεγονεν* —, noch einmal in 1, 10. dieselbe Aussage vom *φως* gemacht wird in den Worten: *και ο κοσμος δι αυ του εγενετο*. Wären die Verse 1, 1—5. mit der darin enthaltenen Logoslehre ein ursprünglicher Bestandtheil des Prologs, wäre also vom Anfang an *λογος* der übergeordnete, *φως* dagegen der untergeordnete Begriff, so wäre jene auffallende Wiederholung nicht zu erklären. Diese Thatsache scheint uns vielmehr ganz deutlich darauf hinzuweisen, daß der Begriff *φως* der ursprünglich allein und unabhängig von der Logoslehre für die Auffassung der Person Christi geltend gemachte Gesichtspunkt im Eingang des vierten Evangeliums war, während der Logosbegriff erst nachträglich an die Spitze gestellt wurde, wo von ihm dann

Digitized by Google

selbstverständlich in 1, 3. auch die Vermittlung der Weltschöpfung prädicirt werden mußte, welche der ursprüngliche Eingang schon vom φως ausgesagt hatte. Wie 1, 1—5. so erweist sich auch 1, 14—18. als unechter Zusatz von späterer Hand. Die einheitliche Gedankenentwicklung von 1, 6. an hat in 1, 13. ihren Abschluß gefunden. Mit 1, 14. hebt ein neuer Abschnitt an, der nicht an das Stück 1, 6—13. anknüpft, sondern auf die Verse 1, 1—3. zurückgreift. Daß die Verse 1, 14—18. nicht ursprünglich sind, dafür ist insbesondere auch Vers 15 ein Beweis. Hier wird das Zeugniß des Täufers Johannes über Christus von 1, 30. bereits vorausgenommen, was mit 1, 19. offenbar im Widerspruch steht, da dieser Vers keinen Sinn hat, wenn nicht mit ihm erst das Zeugniß des Täufers beginnt. Auf der andern Seite rückt durch Ausscheidung von 1, 14—18. der Vers 1, 19. näher an die Verse 1, 6—8, auf die er sich unmittelbar bezieht, ein Umstand, der nur eine weitere Bestätigung unserer Ansicht enthält. So glauben wir also wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die in den Versen 1, 1—5. und 1, 14—18. enthaltene Logoslehre dem vierten Evangelium von Hause aus fremd und erst von späterer Hand hinzugefügt worden ist. Die Ausscheidung jener Verse läßt sich denn auch ohne alle Schwierigkeit vollziehen, da die Logoslehre eben nur im Prolog sich findet, während sonst im ganzen vierten Evangelium weder direkt noch indirekt auf sie Bezug genommen wird. Ja wir erhalten in dem durch die Verse 1, 6—13. gebildeten ursprünglichen Eingang nun erst den rechten Schlüssel zum Verständniß der johanneischen Christologie. Der Gesichtspunkt, von dem aus hienach das vierte Evangelium die Person Christi betrachtet wissen will, ist der, daß er ist το φως. Als το φως του κοσμου bezeichnet sich Christus selbst (8, 12.; 9, 5.; 12, 46.) und wenn man diesen Ausdruck des Näheren nach seinem Inhalt zu bestimmen sucht, so ist er jedenfalls einmal in religiös-ethischem Sinn zu verstehen. Dies wird durch Stellen wie 3, 19. ff.; 8, 12.; 12, 35. ff. wenigstens zunächst nahegelegt. Aber seine Bedeutung ist eine umfassendere. Christus ist auch φως του κοσμου sofern er dem leiblich Blinden die Augen öffnet (9, 5. ff.) und nach dem Prolog (1, 10.) gehört sogar die Weltschöpfung bezw. die Vermittlung derselben in

Digitized by Google

den Vollmachtsbereich des φως. So dürfte wohl also die Bezeichnung Christi als το φως του κοσμου nicht mehr und nicht weniger in sich schließen als das, daß Christus das Wesen Gottes der Welt gegenüber offenbart. Daß aber, um dies auszudrücken, gerade der Begriff φως auf Christum angewendet wird, kann seinen Grund nur darin haben, daß der vierte Evangelist das Verhältniß von Vater und Sohn am entsprechendsten sich vorzustellen glaubt in Analogie zu dem Verhältniß von Sonne und Licht. Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus wird die Richtigkeit dieser Ansicht bestätigen. Wie der von der Sonne ausgesendete oder ausgegangene Strahl untrennbar mit jener verbunden bleibt, wie es die Sonne selbst ist, die im Lichte zur Erscheinung kommt, so verhält es sich auch beim Sohn, der vom Vater ausgesendet (5, 38.; 6, 29.; 17, 3 und 25.) oder ausgegangen ist (8, 42.; 16, 28. 30.; 17, 8.). Der Vater und der Sohn sind Eins (10, 30.). Der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn (14, 10.; 10, 38.). Es besteht zwischen beiden völlige Einheit und Gemeinschaft, die sich sowohl auf das Wesen (5, 26.; 17, 10.; 16, 15.), als auf den Willen (4, 34.; 5, 20.; 5, 30.; 14, 31.) als auf das Wirken (5, 17. 19. 21.) erstreckt, also eine Einheit und Gemeinschaft nicht bloß ethisch-religiöser, sondern zugleich metaphysischer, substantieller Art. Die Gottheit des Sohnes ist keine andere als die des Vaters. Die väterliche Gottheit ist's die sich im Sohne in menschlicher Erscheinung offenbart. Nur so erklären sich auch die Aussprüche, daß wer den Sohn sehe, den Vater sehe, wer den Sohn erkenne, den Vater erkenne (12, 45.; 14, 7—9.) und daß der Vater es sei, der in dem Sohne wohnend seine Werke vollbringe (14, 10.).

Diese vollständige Wesenseinheit und Lebensgemeinschaft erfährt keinerlei Eintrag durch die deutlich ausgesprochene Abhängigkeit des Sohnes vom Vater. Dieselbe entspricht vielmehr ganz der Auffassung der Person Christi als το φως. Wie die Sonne größer ist als das Licht, so ist auch der Vater größer als der Sohn (14, 28.), denn wie das Licht seine Quelle hat in der Sonne, so hat der Sohn den Grund und die Bedingung seines Sein's und Wirkens im Vater. Er ist δια τον πατερα und Alles, was er hat, was er weiß, was er redet, was er thut,

Digitized by Google

das hat er beim Vater gesehen, gehört, das ist ihm vom Vater gegeben, gezeigt und aufgetragen (6, 57.; 3, 32.; 5, 19. 26. 36; 7, 16.; 8, 26. 28. 38.; 9, 4.; 10, 18.; 12, 49.). In diesen Stellen tritt der Sohn dem Vater zugleich in einer gewissen Besonderheit gegenüber, aber auch hiedurch wird die Wesenseinheit beider nicht geschädigt. Wie das Licht, obgleich es in untrennbarer Gemeinschaft mit der Sonne verharrt, doch nach seiner Aussendung eine von der Sonne unterschiedene Seinsweise repräsentirt, so hat auch der Sohn, der ursprünglich vom Vater ununterschieden die δοξα desselben theilt (17, 5.), nach seiner Aussendung durch die menschliche Daseinsform eine ιδια περιγραφη erhalten, so daß er, obgleich nur die väterliche Gottheit in ihm zur Erscheinung kommt, doch dem Vater in einer gewissen Selbständigkeit gegenübertritt. Daß in einem Leben Jesu, wie das vierte Evangelium eines ist, wo es galt, die historische Persönlichkeit Christi zu begreifen, von dieser Betrachtungsweise der ausgedehnteste Gebrauch gemacht ist, muß als selbstverständlich erscheinen. Aber diese Besonderheit des Sohnes gegenüber dem Vater darf man nicht pressen, sie wird immer wieder aufgehoben durch die Einheit. Der Sohn ist nicht allein, sondern der Vater ist bei ihm (8, 16. 29.), er ist, obgleich auf Erden wandelnd, in Wahrheit doch fortdauernd im Himmel (3, 13.). Und diesen continuirlichen Lebenszusammenhang zwischen Vater und Sohn bei scheinbarer Getrenntheit wollen auch jene Worte zum Ausdruck bringen, daß die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn (1, 52.).

Besonders evident tritt nun auch die monarchianische Grundanschauung des vierten Evangeliums an den Stellen hervor, an welchen das Verhältniß des Sohnes zum heiligen Geist erörtert wird. Der heilige Geist ist nichts anderes als dieselbe Wesensoffenbarung Gottes wie der Sohn, nur in einer neuen Form, so daß der Sohn sich nach der einen Seite ebensowohl mit dem Geist identificiren als wiederum nach der andern Seite sich von ihm unterscheiden kann. In Betreff der wesentlichen Identität beider ist schon das bezeichnend, daß der Geist erst wirksam werden kann, nachdem der Sohn zum Vater zurückgekehrt ist (16, 7.). Er geht ferner ganz ebenso vom Vater aus oder wird von ihm

Digitized by Google

ausgesendet (14, 26.; 15, 26.), wie der Sohn von ihm ausgegangen oder ausgesendet worden ist. Auch hat und bringt er nichts anderes als der Sohn. Von dem Meinen wird ers nehmen bezeugt Christus selbst (16, 14.). Ja die Identität von Sohn und Geist wird noch viel bestimmter ausgesprochen. Denn wenn Christus seinen Jüngern auf der einen Seite den Geist verheißt, der bei ihnen wohnen und in ihnen sein und sie in die ganze Wahrheit leiten werde (14, 17.; 16, 13.), so verheißt er ihnen auf der andern Seite, daß er selbst zu ihnen kommen (14, 18.), daß er selbst sich bei ihnen sehen lassen (16, 19. 22.; 14, 21), und ihnen ohne Rückhalt vom Vater berichten werde (16, 25.). Schon diese wesentliche Identität von Sohn und Geist ist beweisend für den von uns behaupteten Monarchianismus des vierten Evangeliums, aber derselbe ergibt sich noch unmittelbarer daraus, daß in diesen Stellen Christus bald den Vater (14, 26.), bald sich selbst (15, 26.; 16, 7.) als Absender des Geistes nennt und ebenso das eine Mal den Geist oder sich selbst als denjenigen bezeichnet, der zu den Jüngern kommen werde, das andere Mal dagegen sagt, daß er und der Vater bei ihnen Wohnung nehmen werde (14, 23.).

Gegen die ganze bisherige Ausführung könnte nun hauptsächlich der Einwand erhoben werden, daß die Einheit der Jünger untereinander sowohl als mit dem Sohn und Vater in Analogie gebracht werde mit der Einheit der beiden letztern, und daß darum wie jene so auch diese keinen andern als einen ethisch-religiösen Charakter tragen könne. Demgegenüber ließe sich zunächst geltend machen, daß die Analogie keine vollständige sei, daß bei jener Parallelisirung der Einheit der Jünger mit der Einheit von Vater und Sohn eben nur die religiös-ethische Seite an dem Verhältniß der beiden letztern in's Auge gefaßt werde, obgleich dasselbe hierin sich nicht erschöpfe, sondern zugleich metaphysischer Art sei. Allein man braucht sich auf diese Auskunft nicht einmal zu beschränken. Auch die Einheit der Jünger mit Vater und Sohn und untereinander ist im Grund eine wesentliche und substantielle, die in der religiös-ethischen Einheit nur ihren Ausdruck und ihre Bewährung findet. Der Heilsprozeß bei Johannes ist wesentlich ein metaphysischer Einigungsprozeß.

Digitized by Google

Die Voraussetzung für die Einheit der Gläubigen ist, daß sie ἐκ θεου sind (1, 13), daß sie Lichtessöhne werden (12, 36), daß sie wieder geboren werden aus dem Geist (3, 3—9.) Im φως und πνευμα offenbart sich aber eben das Wesen Gottes und der Umwandlungsprozeß, der sich in den Gläubigen vollzieht, besteht also in der wachsenden, mit dem Glauben an das φως beginnenden und durch Einwohnung des Geistes sich vollendenden Aneignung des göttlichen Wesens. Von da aus bekommen dann auch die Worte Christi ihren vollen Sinn, daß er seinen Jüngern die δοξα gegeben habe, die ihm der Vater selbst gegeben (17, 22.) und seine Verheißung, daß, wenn er den Geist gesendet habe, die Jünger dieselben Werke, ja noch größere thun werden als er (14, 12.).

Wir haben im Vorstehenden keineswegs die Absicht gehabt, auch nur die johanneische Lehre vom Sohn annähernd vollständig zu entwickeln, sondern es galt lediglich den Versuch, zu zeigen, daß nach Ausscheidung der Logoslehre im Prolog von der Auffassung der Person Christi als το φως aus die entscheidenden christologischen Aussagen des vierten Evangeliums ihre allein richtige, einheitliche Erklärung finden. Daß die Monarchianer später noch sich auf das Johannesevangelium beriefen, wissen wir.[1] Die Erweiterung des Prologs durch die Verse 1, 1—5. und 14—18. ist ein Zeichen des Kampfes zwischen Logoslehre und Monarchianismus, genauer gesagt, des wachsenden Einflusses der ersteren in Kleinasien. Zum ersten Mal finden wir den erweiterten Prolog, nemlich Joh. 1, 3., citirt in dem Brief des nach der Mitte des 2. Jahrhunderts schreibenden, von Irenäus bekämpften Valentinianers Ptolemäus an die Flora.[2] Von Justin wird der Logoslehre im Prolog des vierten Evangeliums niemals gedacht, was sich kaum verstehen ließe, wenn sie damals schon im Prolog gestanden hätte und nicht erst nachher, wenn auch bald nachher, dazu gekommen wäre. Dagegen erklärt sich aus dem monarchianischen Charakter des vierten Evangeliums die ganze eigenthümliche

[1] Nitzsch, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte S. 199.

[2] Epiphanius haer. XXXIII, vgl. auch Hilgenfeld in seiner Zeitschrift XXIV 1881, S. 214.

Digitized by Google

Stellung Justins zu demselben, die Thatsache, daß er dasselbe zwar kennt, daß er an einzelne Anschauungen und Gedanken desselben sich anlehnt und es doch wieder vermeidet, dasselbe direkt zu nennen und darauf sich zu stützen.[1] Daß aber zur Zeit Justins ein Monarchianismus im Schwange war, wie ihn das vierte Evangelium vertritt, das zeigt die Stelle Dial. c. Tryph. c. 128, wo es heißt: *και μη νομιζητε ω ουτοι, οτι περιττολογων ταυτα λεγω πολλακις, αλλ επει γινωσκω και τινας προλεγειν ταυτα βουλομενους και φασκειν την δυναμιν την παρα του πατρος των ολων φανεισαν τω Μωσει η τω Αβρααμ η τω Ιακωβ αγγελοι καλεισθαι εν τη προς ανθρωπους προοδω, επειδη δι αυτης τα παρα του πατρος τοις ανθρωποις αγγελλεται, δοξαν δε, επειδη εν αχωρητω ποτε φαντασια φαινεται, ανδρα δε ποτε και ανθρωπον καλεισθαι, επειδη εν μορφαις τοιαυταις σχηματιζομενος φαινεται αισπερ βουλεται ο πατηρ. και λογον καλουσιν, επειδη και τας παρα του πατρος ομιλιας φερει τοις ανθρωποις. Ατμητον δε και αχωριστον του πατρος ταυτην την δυναμιν υπαρχειν, ονπερ τροπον το του ηλιου φαςι φως επι γης ειναι ατμητον και αχωριστον οντος του ηλιου εν τω ουρανω, και οταν δυση, συναποφερεται το φως. ουτως ο πατηρ, οταν βουληται, λεγουσι, δυναμιν αυτου προπηδαν ποιει, και οταν βουληται, παλιν αναστελλει εις εαυτον. και τουτον τον τροπον και τους αγγελους ποιειν αυτον διδασκουσιν.*

Wir haben hier offenbar dieselbe Grundanschauung, wie im vierten Evangelium, wonach das Verhältniß von Vater und Sohn analog ist dem Verhältniß von Sonne und Licht. Ueber das vierte Evangelium hinaus gehen diese von Justin gekennzeichneten Monarchianer nur darin, daß sie in Concession an die Logoslehrer wenigstens den Namen Logos acceptirt haben, ohne damit freilich an ihrer eigentlichen Auffassung etwas zu ändern. In dem letzten auf das Wesen der Engel bezüglichen Satz der angeführten Stelle dürfte insbesondere der Schlüssel für die Erklärung von Joh. 1, 52. enthalten sein.

[1] Thoma, die Genesis des Johannesevangeliums S. 824.

Digitized by Google

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß ganz so wie im Prolog des vierten Evangeliums auch im Eingang des ersten Johannesbriefs die Logoslehre — ohne Zweifel von derselben Hand — nachträglich eingefügt ist. Begonnen hat der erste Johannesbrief ursprünglich wohl Vers 3 mit den Worten: *ο εωρακαμεν και ακηκοαμεν απαγγελλομεν και υμιν* u. s. w. Diesen Anfang hat derjenige, welcher nachträglich die Logoslehre in 1, 1 und 2. hinzufügte, in eben diesen Versen verwendet, cf. *ο ακηκοαμεν, ο εωρακαμεν* in Vers 1 und *και εωρακαμεν και μαρτυρουμεν και απαγγελλομεν* in Vers 2. Was diese beiden Verse sonst noch enthalten, erinnert nicht bloß in den allgemeinen Gedanken, sondern zum Theil auch in wörtlichen Anklängen an Joh. 1, 1—5. und 14—15. Daß die Verse 1. Joh. 1, 1 u. 2. nicht ursprünglich sind, läßt sich besonders auch noch an folgender Beobachtung erkennen. Vers 5 greift in den Worten: *και εστιν αυτη η αγγελια, ην ακηκοαμεν* zurück auf Vers 3 und will nun die dort versprochene *αγγελια* bringen. Voraussetzung dabei ist, daß vom Inhalt dieser *αγγελια* bisher noch nicht die Rede war, sondern daß sie erst kommt in den Worten (V. 5.): *οτι ο θεος φως εστιν και σκοτια εν αυτω ουκ εστιν ουδεμια.* Damit aber steht im Widerspruch Vers 2, wo als Inhalt der Verkündigung bereits angegeben ist: *η ζωη η αιωνιος, ητις ην προς τον πατερα και εφανερωθη ημιν.* Dies scheint ganz deutlich gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 1, 1 und 2. mit 1, 3 und 5. zu sprechen und daher die ersteren Verse als unechten Zusatz aufzuweisen.

Digitized by Google

Die christliche Vollkommenheit.

Von **Otto Kirn**, Repetent in Tübingen.

Zweiter Artikel.

(Schluß.)

4. Der Protestantismus setzt die religiöse Persönlichkeit wieder in ihre Rechte ein. Er geht vor allem von einer richtigeren Erkenntniß dessen aus, was der Mensch in der Religion sucht. Er sucht nicht etwa, wie die katholische Kirche das religiöse Verlangen interpretirte, eine thatsächliche Ausgleichung mit der göttlichen Forderung, sondern in letzter Linie eine persönliche Geltung vor und eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, weil er weiß, daß nur in dieser Gemeinschaft Leben und Seligkeit für ihn beschlossen ist. Der Mensch ist nicht blos eine sittliche Arbeitskraft, er kann sich auch nicht dazu hergeben, um an dem Material seiner Person eine ihm vorgelegte sittliche Formel zu konstruiren, welche keinerlei Beziehung hätte zu seinem persönlichen Leben, sondern er sucht in der Gemeinschaft mit Gott die Vollendung seines persönlichen Wesens. Mit dieser Erkenntniß wird der religiösen Persönlichkeit ihre Würde zurückgegeben; sie hat aber auch einen wichtigen Einfluß auf die Gestaltung der sittlichen Aufgabe. Es kann nicht blos Gottes Wille sein, daß sachliche sittliche Leistungen hervorgebracht werden, daß irgendwie gute Werke geschehen, sondern sein Wille ist, daß das Gute in der Form der Persönlichkeit in freien ihm zugewandten Geistern realisirt werde. Diese Gott zugewandte Richtung der innersten und ganzen Person, welche allem sittlichen Thun vorangehen muß, ist der Glaube. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ist darum so recht die Lehre „von der Freiheit eines Christenmenschen."

Aber indem dem Christen seine Bestimmung in ihrer ganzen Größe gezeigt wird, müssen sich daraus auch vertiefte und verstärkte Antriebe zu einem sittlichen Leben und Handeln ergeben. Es war durchaus nicht die Meinung, daß über den persönlichen

Digitized by Google

Rechten des Christen seine sittlichen Pflichten vergessen werden sollten. Daß in Gottes Nähe auch Gottes Wille erfüllt werde und aus freiem Trieb, erschien als eine selbstverständliche Konsequenz. Nur schien jetzt aus der religiösen Stellung des Gerechtfertigten zu Gott auch ein anderes Verhältniß zum göttlichen Gesetz zu folgen als die katholische Kirche es gedacht hatte. Den Wiedergeborenen hat das Gesetz aus seiner Schule entlassen und ist, um mit Luther zu reden, „sein guter Freund und Geselle" geworden. Es braucht ihn nicht mehr von außen zu treiben, sondern es kann in ihm bereits den Sinn als vorhanden voraussetzen, der Gottes Willen erfüllt. Und wenn man von sittlicher Arbeit nicht viel im Einzelnen redete, so geschah dies vornehmlich aus zwei Gründen: einmal erschien Gottes Gabe so überwältigend groß, daß die aus ihr unmittelbar entspringende sittliche Verpflichtung kaum mehr eines besonderen Vorsatzes und Antriebs zu bedürfen schien; sodann wollte man allem Mißverständniß und allem Rückfall in katholische Anschauungen vorbeugen, als müßte etwa eine erfolgreiche Richtung auf das Vollbringen des Guten dem Heilsempfang schon vorangehen. Wie lebendig spricht sich Luthers Erwartung, daß aus dem Glauben auch die Erneuerung des ganzen Menschen folgen müsse, aus in den bekannten Worten der Vorrede zum Römerbriefe: „O es ist ein lebendig, schäftig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn' Unterlaß sollte Gutes wirken; er fragt nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern, ehe man fragt, hat er sie schon gethan und ist immer im Thun." Der Glaube bleibt ja nicht eine leere Empfänglichkeit, sondern „er vereint die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam . . . Das was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christo." (Freih. e. Christenm. 12.) So werden sittliche Aufgaben und gute Werke nicht aus der christlichen Ethik überhaupt, sondern nur aus dem Kapitel vom Heilsweg gestrichen und an einen anderen Ort gestellt. Gute Werke müssen geschehen, aber „wer da will Werke thun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, die die Werke thun soll. Die Person aber macht niemand gut, denn allein der Glaube und niemand macht sie böse, denn allein der Unglaube."

Digitized by Google

Zuerst die Person, dann die Werke, das ist kurz der neue, unterscheidende Grundsatz der protestantischen Ethik. Werke sind weder erster Anfang noch letzter Zweck, wohl aber nothwendige Auswirkung des christlichen Lebens.

Es erscheint kaum nothwendig, die Consequenzen des reformatorischen Princips gegenüber der katholischen Lehre vom Verdienst und den übergesetzlichen Werken ausdrücklich hervorzuheben. Daß niemand aus eigenen Kräften das Gesetz Gottes erfüllen könne, ist protestantische Grundthese. Auch der Wiedergeborene erfüllt es nicht völlig, die ihm verliehene göttliche Gnade ist ja nicht sowohl eine Ausstattung mit fertigen sittlichen Kräften, als vielmehr die Vergebung der Sünde und die Verleihung göttlicher Huld. Darum ist es auch wohl vereinbar, daß er „satt und selig ist durch seinen Glauben", wenn gleich sein Leben noch hinter dem Gesetz zurückbleibt und auf Erden niemals die Linie der göttlichen Forderung, vollkommene Unsündlichkeit erreicht wird. Vergl. Conf. Aug. Art. 12. Wenn gleich dem Glauben alles auf einmal geschenkt ist, so gibt es darum im sittlichen Leben doch keinen Sprung, sondern hier gilt es nun in stetigem Ringen auch die Gesammtheit der Lebensbeziehungen, die bisher von der Sünde beherrscht waren, für Gott zu erobern, sie zu heiligen. Weil der Mensch nicht allein ein innerlicher Mensch ist, darum „ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht". (Frh. e. Chr. 19.) Kann aber niemand in diesem Leben der göttlichen Forderung genügen, so läßt sich noch viel weniger etwas Ueberflüssiges leisten. Das Leben des Christen bleibt nach der bekannten ersten These Luthers eine stetige Buße, weil er sieht, daß er nie völlig seiner hohen Stellung als Kind Gottes in seinem sittlichen Leben genügt.

Indessen bedurfte es gegenüber der katholischen Lehre auch positiver Aufstellungen über den Inhalt christlicher Vollkommenheit. Hieher gehört der 27. Artikel der Augsburger Confession. Vor allem wird die in der Unterscheidung von præcepta und consilia begründete Richtung auf factitiæ religiones, welche außerhalb des göttlichen Gebotes liegen, bekämpft. Das positive Bild der Vollkommenheit wird sodann folgendermaßen entworfen: perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus

Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et inservire vocationi. Ritschl, der dieser Stelle eine umfassende Bedeutung für die reformatorische Gedankenwelt zuschreibt, hat gewiß damit Recht, daß die hier aufgezählten Stücke in irgend einem Maße allgemein christliches Besitzthum sind. Es soll hier im Gegensatz zu einem besonderen Stand und zu besonderen Uebungen mönchischer Vollkommenheit die für jeden einfachen Christen verpflichtende Lebensnorm und der in jedem echten Christen immer auch schon vorhandene Lebenstypus bezeichnet werden. Allein man darf daraus doch nicht folgern, daß es innerhalb der protestantischen Ethik nur noch eine qualitative, jedem Christen als solchem schon zukommende Vollkommenheit gebe. Es kam ja hier nur darauf an, dem falschen Inhalt der katholischen Vollkommenheit den wahren der evangelischen gegenüberzustellen. Darum ist es noch nicht genug, wenn diese Funktionen nur überhaupt in irgend einem Maße geübt werden. Die neue Lebensgestalt, obwohl sie in jedem Christen in allen ihren wesentlichen Stücken schon gegeben sein muß und darum von Anfang an alle in Aug. 27 aufgezählten Stücke sich bei ihm finden müssen, muß doch erst immer reiner herausgebildet werden, sie muß ihre Herrschaft immer mehr ausdehnen und befestigen, gegenüber den fortdauernden Regungen der Sünde. Es fehlt bei Luther nicht an Stellen, in welchen er von einer Mehrung des Glaubens redet, oder darauf hinweist, daß der Glaube erst noch einen Kampf zu bestehen habe gegen die Sünde, damit das ganze Leben gereinigt werde (Kirchenpostille I, 149. 871.) und eine bei Luthardt, die Ethik Luthers S. 59 angeführte Stelle sagt: man solle nicht meinen „als wäre ein christlich Wesen schon über den Berg und eitel Sieg und Triumph über die Sünde, so es doch mehr ein Streit und Kampf ist.“ Und dieser Kampf ist nicht blos ein Kampfspiel, dessen Ausgang zum Voraus gewiß ist, denn Luther fährt fort: „Wo aber Streit und Kampf ist, da müssen ja Etliche fallen, Etliche gar erwürgt werden.“ Gewiß wird im evangelischen Christenthum jedem der Weg zur Vollkommenheit eröffnet, — dies besonders durch die Anerkennung des Berufs als eines christlichen Arbeitsgebiets —, gewiß muß jedes

Digitized by Google

echte Christenthum auch auf diesem Wege stehen und vorwärts schreiten, gewiß ist die Geltung der Person vor Gott nicht vom geschehenen Fortschritt auf dem Wege der Heiligung abhängig; allein dennoch wird es nicht wohlgethan sein den einfachen Christenstand mit dem Namen der Vollkommenheit zu bezeichnen,[1] da hiedurch nothwendig das Bewußtsein einer noch zu erfüllenden sittlichen Aufgabe abgeschwächt werden müßte.

Wenn nach dem Gesagten durchaus festzuhalten ist, daß die Reformation auch für die christliche Ethik einen werthvollen Fortschritt bezeichnet, so könnte doch die Entwicklung der lutherischen Theologie nicht so bald in sittlich unfruchtbaren Orthodoxismus gerathen sein, wenn nicht schon frühzeitig in der Lehrbildung wenigstens etwas versäumt worden wäre. Fragen wir nämlich, warum denn der Christ nach seiner Rechtfertigung noch eine weiterreichende sittliche Aufgabe zu erfüllen habe, oder nach der Terminologie jener Zeit, warum er gute Werke thun solle, so erhalten wir z. B. in der Apologie (R. 96.) die Antwort: propter mandatum Dei, ad exercendam fidem, propter confessionem et gratiarum actionem. Aber kommen wir durch diese Fülle von Gründen auch wirklich zu einer bleibenden Begründung der sittlichen Aufgabe? die bloße Berufung auf Gottes nicht weiter zu erklärendes Gebot will vor allem mit der dem Christen als einem Kinde Gottes eingeräumten Stellung sich nicht recht vertragen; Gottes Hausgenossen sollten doch in die letzten Ziele der göttlichen Haushaltung so viel Einblick haben, um nicht blos an die Bestimmungen seines unerforschlichen Willens gewiesen zu sein. Die Werke sollen ferner dienen zur Uebung des Glaubens — gewiß ein Gedanke, in dem die evangelische Schätzung der Persönlichkeit zu einem werthvollen Ausdruck kommt; allein wir werden es doch nicht genügend finden, wenn die Lebensarbeit des Menschen nur in soweit gewürdigt werden sollte, als sie in der Form der Gymnastik auf ihn selber zurückwirkt. Weiter scheint uns das folgende Motiv zu führen: propter confessionem d. h. zur Manifestation des inwendigen Lebens; allein, wenn damit,

[1] Die Reformatoren haben den Namen der Vollkommenheit auch keineswegs in diesem Sinne ihren Nachfolgern überliefert.

Digitized by Google

wie es im deutschen Texte heißt, nur andere „erinnert", erweckt, erbaut werden sollen, so kommen auch damit die guten Werke nur zu einer vorübergehend erzieherischen Bedeutung. Wenn endlich das Motiv der Dankbarkeit genannt wird, so stehen wir damit ebenso, wie mit der Uebung des Glaubens nur auf dem Boden des subjektiven Bedürfnisses. Wir gelangen nicht zu der Erkenntniß, daß Bildung des sittlichen Charakters und Vollbringung eines sittlichen Lebensberufs etwas objektiv Nothwendiges und etwas bleibend Werthvolles sind. Dies hätte sich aber wohl dadurch begründen und mit dem religiösen Grundgedanken der Reformation vermitteln lassen, wenn der Gedanke des Reichs Gottes beherrschend in den Mittelpunkt gestellt worden wäre. Wenn die Bildung des Reichs Gottes, die Vereinigung sittlicher Personen zur Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben und zur Gemeinschaft unter einander in der Liebe das Ziel der Wege Gottes mit der Menschheit ist, dann tritt erst die enge Verbindung der Religion und der Sittlichkeit, der Rechtfertigung und der Heiligung hervor, ohne daß beide vermischt würden. Dann wird es deutlich, warum Gott die Person haben will im Glauben, denn das persönlich Gute ist das Ziel seiner Schöpferthätigkeit; dann wird aber auch deutlich, daß mit der Rechtfertigung die sittliche Aufgabe des Menschen noch nicht vollendet ist. Er soll vollkommen, ein heiliger Charakter werden, denn Gott soll völlig in ihm wohnen und herrschen können, und auch seine nach außen gewandte Thätigkeit ist, soweit sie wirklich ein Dienst der Liebe an den Mitmenschen ist, aufgenommen in den göttlichen Plan und in das christliche höchste Gut; sofern sie die Gemeinschaft der Menschen in Liebe erweitert und befestigt, erlangt sie ebenfalls einen bleibenden Werth.

Der genannte Mangel in der reformatorischen Lehrbildung mußte um so mehr auch wirklich fühlbar werden, als weder eine energische Einprägung des göttlichen Gesetzes, noch eine entschiedene Betonung des sittlichen Vorbilds Christi in die Lücke trat. Das Gesetz sollte dem Wiedergeborenen in der Regel nicht mehr gepredigt werden, da es ihm innerlich geworden sein sollte und die vorbildliche Bedeutung des Lebens Christi konnte gegenüber dem ausschließlichen Nachdruck, der auf seinen Versöhnungstod gelegt

Digitized by Google

wurde, nicht recht zur Geltung kommen. So hing Sein oder Nichtsein der protestantischen Sittenlehre einzig davon ab, daß man sich der ethischen Bedeutung des Glaubens bewußt blieb. So lange der Glaubensbegriff herrschend blieb, wie wir ihn in Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen finden, ein Glaubensbegriff, der in seiner mystischen Unmittelbarkeit auch eine Fülle sittlicher Impulse einschloß, war der Bund von Religion und Sittlichkeit ein unauflöslicher. Als aber der Glaube zu einem todten Schulbegriff zu erstarren drohte, da konnte es geschehen, daß bei aller äußerlichen Rechtgläubigkeit doch die Quelle sittlichen Lebens verschüttet und der Mangel eines selbstständigen sittlichen Ziels fühlbar wurde.

5. Es sind dem Gesagten noch wenige Bemerkungen über die eigenartige Vollkommenheitslehre der reformirten Ethik hinzuzufügen.[1]

Als den Grund der confessionellen Differenz auf unserem Gebiet dürfen wir wohl den Umstand ansehen, daß das reformirte Bekenntniß in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche nicht wie das lutherische in der vordersten Reihe gestanden war. Es fiel für den Reformirten nicht so sehr, wie für den Lutheraner alles Gewicht darauf, die alleinige Geltung des Glaubens vor Gott erst festzustellen. Man konnte vielmehr den Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben als bereits eroberten Grund betrachten und die weitere Gestaltung des christlichen Lebens aus diesem Princip ins Auge fassen. Allein man hatte darum auf der reformirten Seite auch die Allgewalt des Glaubens nicht so unmittelbar erlebt und traute ihm darum auch nicht so viel zu, wie der Lutheraner in edlem, aber oft gefährlichem Idealismus zu thun geneigt war. Man glaubte darum die Gesetzespredigt keineswegs entbehren zu können. Steht auf der lutherischen Seite ein größeres religiöses Zartgefühl, so rechnet die reformirte Lehre mehr mit dem wirklichen Leben, das den Gegensatz des Menschen vor und nach der Wiedergeburt nicht durchweg als einen absoluten erscheinen läßt.

[1] Vgl. hiefür: Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs.

Digitized by Google

Dazu kommt die Differenz, welche sich aus der Herrschaft des Prädestinationsdogmas in der reformirten Kirche ableitet. Dasselbe religiöse Interesse, welches in der Antithese gegen den katholischen Verdienstbegriff dem Lutheraner zur Pflicht machte, den sittlichen Werth der Werke zu ignoriren, war dem Reformirten zum Voraus durch das Prädestinationsdogma befriedigt. Er schaute in den Werken zum Voraus nur die göttliche Causalität. Er konnte darum seiner sittlichen Thätigkeit sich bewußt sein, ohne daß damit der göttlichen Gnade etwas abgebrochen wurde. Die Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit wurde so ohne Gefahr ertragen, solange die Prädestination fest stand; wo sie aufgegeben wurde, wie im Arminianismus, bestätigte sich auch die von den Lutheranern befürchtete Gefahr des Rückfalls in katholisirendes Werkwesen.

Ueberdies besaß die reformirte Theologie ein Lehrstück, das zu dem Gedanken des Reichs Gottes als ethischen Endzwecks wenigstens ein Analogon bildete, nämlich die Lehre von Christus als dem König des Gnadenreichs. Der Christ hat nicht blos darum sittlich thätig zu sein, um seinen Glauben lebendig zu erhalten, sondern es soll durch sein Heiligungsstreben ein objektiver Erfolg erreicht werden, die Vollendung der exaltatio Christi, indem die sittliche Wirksamkeit seiner Gemeinde in der Welt der Würde ihres Königs mehr und mehr entsprechen soll.

Demgemäß entstand nun auch auf reformirter Seite ein Interesse, die Stufen des Heiligungslebens näher zu bestimmen. Vollkommenheit im absoluten Sinn, perfectio legalis, kann diesem Leben nicht zukommen; wohl aber gibt es in demselben eine perfectio evangelica, eine relative Vollkommenheit, welche theils in der Lauterkeit sittlicher Gesinnung, theils in der Ausdehnung des sittlichen Strebens auf die Gesammtheit der göttlichen Forderungen besteht. Dabei gibt sich das Bestreben kund, die Vollkommenheit möglichst nahe zu rücken, um zur Richtung des Willens auf sie zu ermuthigen. So spricht der reformirte Theologe Lampe die Ueberzeugung aus, daß man jedenfalls schon in diesem Leben dem Stand der absoluten Vollkommenheit sehr nahe kommen könne, wozu ihn die Erwägung, daß zwischen dem Stand der Gnade und dem der Herrlichkeit kein dritter in der Mitte liege,

Digitized by Google

die Betrachtung der göttlichen Verheißungen und der Exempel der Heiligen bestimmt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wir in der reformirten Kirche das Bestreben finden, das sittliche Element des christlichen Lebens entschiedener herauszuheben und selbständiger zu begründen.

6. Aber auch auf lutherischem Boden erhoben sich Stimmen, welche neben der Rechtfertigung der Heiligung und sittlichen Vollendung eine größere Bedeutung eingeräumt wissen wollten. Dahin gehört vor allem der Spener'sche Pietismus. In der lutherischen Orthodoxie jener Zeit war es mehr und mehr dahin gekommen, daß man in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zwar ein von den Vätern ererbtes Gut hoch hielt, ohne doch in diesem Glauben die Quelle einer das Leben umgestaltenden Kraft zu ahnen. Da und dort mochte das harte Wort gelten, das über jene Zeit schon gesagt worden ist, daß man nicht sowohl durch den Glauben selbst, sondern vielmehr durch den Glauben an die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben selig zu werden hoffte. Soweit aber die Prediger jener Zeit nicht dogmatische Controversen auf die Kanzel brachten, sondern moralische Themen behandelten, urtheilt Spener von ihnen: „sie handeln Moralien nicht anders, als die Heiden auch gethan haben." Also auf der einen Seite eine ihres sittlichen Gehalts nahezu entleerte Religiosität, auf der andern eine nicht von religiösen Gesichtspunkten beherrschte Moral.

Die Art und Weise wie der Pietismus zu reformiren gedachte, ergibt sich am deutlichsten aus der pietistischen Fassung des Glaubens. Derselbe sollte nemlich nicht ein bloß receptives Verhalten, sondern eine aktive Kraft sein, welche mit Energie ihren Inhalt ergreift und an ihn sich hält. Darum läßt sich Spener's Grundforderung auch so ausdrücken: Der Wille muß bei der Wiedergeburt sein. Als Inhalt dieses Willens kann nun aber nichts anderes gedacht werden, als die Richtung auf das Gute. So entsteht der Satz der pietistischen Theologen: Die guten Werke müssen im Akt der Rechtfertigung gegenwärtig sein. Nur so schien das Leben aus dem Glauben naturgemäß ein sittliches Leben werden zu können. Dabei war Spener der Meinung, sich mit

Digitized by Google

der ursprünglichen Lehre der Reformatoren besonders Luthers in voller Uebereinstimmung zu befinden.

So gewiß es nun ist, daß Luther den Glauben als in sittliche Energie sich unmittelbar umsetzend gedacht hatte, so war es doch eine bedenkliche Neuerung, die guten Werke in eine solche Verbindung mit der Rechtfertigung zu bringen, wornach sie in derselben schon gegenwärtig sein mußten. Wie konnte sich da jemand auf den Empfang der Rechtfertigung Hoffnung machen, wenn er nicht schon vorher wenigstens den Keim des Guten in sich fühlte. Die unbedingte göttliche Gnadengabe war in Gefahr, zu einer bedingten zu werden, für welche der Mensch selbst erst die Vorbedingung zu leisten habe. Demzufolge gilt auch die Erfahrung aktiven sittlichen Lebens als Kennzeichen und Maßstab für den Gnadenstand. Uebereinstimmend wird daher berichtet, daß das christliche Leben in dem von Spener angeregten Kreis einen ängstlichen, gedrückten Charakter hatte. Man trat nicht im vollen fröhlichen Bewußtsein der Geltung vor Gott an die sittliche Aufgabe heran, sondern suchte sie erst im Vollzug dieser ganz zu gewinnen oder doch ihre neue Versicherung zu erhalten.

Der im Pietismus herrschende Heiligungsernst führte dazu, daß man sich ebenso, wie dies in der reformirten Kirche geschah, die Stufen sittlichen Lebens vorhielt, die zu ersteigen als möglich galt. Absolute Sündlosigkeit gilt als unerreichbar, wohl aber kann der Christ die göttlichen Gebote etlichermaßen halten und ist verbunden, dies zu thun. Er kann eine relative Vollkommenheit erlangen, welche diesen Namen zwar nicht eigentlich verdient, aber doch von Gott in der Schrift desselben gewürdigt wird. Die Erreichbarkeit eines Zustandes, da man noch Sünde in sich hat, aber sie nicht mehr mit Wissen und Willen thut, kann nach Spener ohne Vermessenheit nicht geleugnet werden.

Bedenklich war dabei, daß die sittliche Aufgabe einseitig unter den Gesichtspunkt der Selbstvervollkommnung gestellt wurde. In Betreff aller Thätigkeiten und Genüsse des Lebens sollte die Frage im Vordergrund stehen: was können sie zu meiner inneren Weiterbildung beitragen? Es sollte immer dasjenige gewählt werden, was der Selbstvervollkommnung am sichersten und meisten dienlich erschien. So ehrenwerth nun diese Erwägung war, so führte sie

Digitized by Google

doch in ihrer Einseitigkeit dazu, daß man den Kreis seiner Lebensbeziehungen eigenmächtig verengerte und in übergroßer Behutsamkeit sich von Gebieten zurückzog, auf welchen sittlich zu arbeiten ein Theil menschlicher Bestimmung gewesen wäre. Der Pietismus hat hierin etwas der Mystik Verwandtes. Er wählt den sichereren Weg, den inneren Menschen in stiller Sammlung zu bilden, anstatt die sittliche Gesinnung in das Leben hinauszutragen und der sittlichen Thätigkeit ein größeres Arbeitsfeld zu geben.

Gewiß war es ein berechtigtes Streben, zu welchem die Zeitverhältnisse energisch aufforderten, die sittliche Aufgabe im Leben des Christen wieder in den Vordergund zu stellen. Allein die Art und Weise, wie dies im Pietismus geschah, litt an dem Fehler, daß er der sittlichen Thätigkeit kein umfassendes und selbständiges Ziel zu zeigen wußte. Wäre die sittliche Bildung und die Arbeit des Christen auf den Dienst im Reiche Gottes als ein selbständiges Ziel bezogen worden, so wäre man nicht in die Gefahr gekommen, die Heiligung mit der Rechtfertigung zu vermischen und damit den Trost der evangelischen Lehre und die Freudigkeit des evangelischen Lebens zu verkümmern. Dann hätte zugleich der Gedanke an die Gesammtheit der zum Reich Gottes zu vereinigenden Gemeinde ein Correctiv für den sittlichen Individualismus der pietistischen Anschauung bilden müssen.

Es wird bei den Lesern dieser Zeitschrift nicht erst einer Rechtfertigung bedürfen, wenn wir dem Gesagten noch einige Worte über den württembergischen Pietismus hinzufügen. Dem Spener'schen mehr nur die allgemeine Anregung verdankend, hat er seinen selbständigen Ausgang genommen von der durch Bengel gepflanzten Richtung auf genauere Kenntniß und erbaulichen Gebrauch der Schrift. Bengel's Grundsatz, das ganze in der Schrift enthaltene System göttlicher Gedanken sich zu eigen zu machen, mußte darauf führen, daß auch die Aufgabe sittlicher Ausbildung nicht zurückgestellt blieb. Dazu kam, daß der Blick auf das Ganze der göttlichen Oekonomie, besonders auf die letzten Ziele der Wege Gottes, den Gedanken des Reiches Gottes wieder in den Gesichtskreis rückte. Hat Bengels Streben nach vollen, inhaltsreichen Begriffen in der Theologie ihn dazu geführt, daß er da und dort unter der justificatio alles das zusammenfaßt, was zur Wieder-

Digitized by Google

herstellung des Menschen aus dem Verderben der Sünde gehört, so verwahrt er sich doch ausdrücklich gegen jede Vermischung der Rechtfertigung mit der Heiligung. Und wenn wir seine Biographen hören, so werden wir in seinem Leben weder den fröhlichen Ton evangelischer Freiheit noch den frischen Zug sittlicher Arbeit vermissen.

Sein Schüler Oetinger, der im Kampf gegen einen naturverachtenden Spiritualismus die Leiblichkeit als das Ende der Wege Gottes betonte, hat auch in Bezug auf das sittliche Leben die Forderung aufgestellt, es in seinem gesetzmäßigen organischen Wachsthum aufzufassen. Er sagt selber von sich[1]: „Ich habe frühe erkannt, daß nicht nur die Errettung von dem Verderben, sondern auch die Anziehung göttlicher Natur und zwar bis in die innersten Kräfte Leibs, Seele und Geists der Zweck Gottes und Jesu Christi mit uns sei". Gott könnte den Menschen wohl auch in einem Augenblick in diesen Stand setzen, wie er ihn in einem Augenblick rechtfertigen kann; „weil er aber ein Gott der Ordnung ist, so kann er auch hier nicht anders als in einer gewissen Ordnung handeln". Zu diesem Werk der sittlichen Erneuerung gehört daher Zeit, Uebung, Wachsthum. Das neue Leben im Wiedergeborenen bezeichnet er gerne als ein Gewächs, das sich nach seinen Gesetzen allmählicher Entwicklung entfaltet, dabei aber immer der Individualität eines jeden sich anpaßt.

Es ist nicht wohl möglich, den Anregungen dieser Männer im Einzelnen nachzugehen. Aus dem Gesagten mag wenigstens soviel hervorgehen, daß in den Kreisen dieses württembergischen Pietismus mit dem entschiedenen Willen, auf dem Boden des evangelischen Glaubens zu bleiben, das Bestreben verbunden war, der Heiligung eine entschiedenere Bedeutung zuzuschreiben und ihren Entwicklungsprozeß als einen allmählich fortschreitenden zu verstehen.

Im heutigen Pietismus Württembergs ist wohl der ausgeprägteste Typus der in der Mich. Hahn'schen Gemeinschaft vertretene, dem wir deßhalb noch eine kurze Beachtung zu schenken

[1] Vergl. Auberlen, die Theosophie Oetingers S. 317 ff.

Digitized by Google

haben.[1] Bei Michael Hahn ist die Heiligung des Menschen so sehr Mittelpunkt und Zielpunkt des christlichen Lebens, daß die Rechtfertigung nicht mehr recht zu selbständiger Bedeutung gelangt. Die Rechtfertigung wird kaum aus dem Verlauf der Wiedergeburt, die als geistleibliche Erneuerung gedacht wird, markirt herausgehoben. Nur denen sind die Sünden wirklich vergeben, denen das Gesetz Gottes ins Herz hineingeboren und in den Verstand geschrieben ist. Der Glaube hat nicht sowohl die Bedeutung, den Menschen zu persönlicher Gottesgemeinschaft zu restituiren, sondern er ergreift die Universalarznei und leitet damit den sittlichen Heilungsprozeß ein. Wenn schon von Glaubensgerechtigkeit gesprochen wird, so wird doch beigefügt, daß erst die Lebensgerechtigkeit (wiewohl ohne alles Verdienst) den Lohn davontrage. Die Hahn'sche Lehre bringt so den Satz, daß der Gerechtfertigte damit noch nicht sittlich fertig ist, zu entschiedenem Ausdruck.

Das Ziel der Erneuerung ist die Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit und die Wiedergeburtskraft vermag den Menschen wirklich soweit zu führen, wenn sie nicht gehindert wird. So durchläuft die Seele einen Wachsthumsprozeß, in welchem das neue Leben sich entwickelt, von dem alten scheidet und dieses gerichtet wird. Eine besondere Bedeutung haben hiefür die Versuchungen, in welchen die Sünde gleichsam faßbar herausgestellt wird. Doch ruht mit Vorliebe der Blick auf der positiven Seite der Heiligung, der Ausbildung des Lichts- und Auferstehungsleibs, und die Sünde kommt darum auch vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt in Betracht, daß sie die Bildung dieses Lichtleibs stört. So ist auch der Nachdruck, der im Hahn'schen System auf die Ausbildung zur Vollkommenheit gelegt wird, namentlich darin begründet, daß nach dem Tod der Zustand jeder Seele sich nach dem Grad der Ausbildung des Lichtleibs bestimmt. Wird vermöge der Apokatastasis die Seligkeit zuletzt allen zu Theil, so bestimmt sich doch die Zeit der Auferstehung für den Einzelnen darnach, inwieweit er durch die Bildung eines verklärten Leibs der Seligkeit fähig geworden ist. Je weiter darum schon auf Erden die Heiligung fortgeschritten

[1] Vergl. Stroh, die Lehre des württemb. Theosophen Johann Michael Hahn.

Digitized by Google

ist, desto früher wird der Seele der Eingang in das Paradies geöffnet. Dabei gilt als möglich, daß ein Christ schon in diesem irdischen Leben der völligen Heiligung wenigstens sehr nahe kommt.

So achtungswerth die sittliche Energie ist, welche im Hahnschen System wie in dem Leben seiner Anhänger hervortritt, so wird doch durch die nicht genügende Hervorhebung der Rechtfertigung die freie Heilsgewißheit der Christen in Frage gestellt. Die sittliche Thätigkeit ferner wird zwar auf ein positives Ziel bezogen, die Ausbildung des Auferstehungsleibs und damit die Befähigung zu völliger Gottesgemeinschaft; allein diese Zielbestimmung des christlichen Lebens ist doch nicht umfassend genug, sie leidet an dem sittlichen Individualismus, zu welchem der Pietismus zu allen Zeiten Neigung verräth.

7. Ganz besonders ist es endlich der Methodismus, der die Forderung der Vollkommenheit und das Versprechen zu derselben zu führen auf seine Fahne geschrieben hat. So bezeichnet W. Warren. der Dogmatiker des deutschen Methodismus, in seiner Einleitung zur systematischen Theologie die christliche Vollkommenheit geradezu als das Formalprincip des Methodismus und führt an, daß jeder Methodistenprediger, der in einer Conferenz in volle Verbindung aufgenommen werden wolle, erst die Fragen befriedigend müsse beantwortet haben: „Jagst du der Vollkommenheit nach? Erwartest du in diesem Leben vollkommen in der Liebe gemacht zu werden?“ Suchen wir diese vom Methodismus gelehrte Vollkommenheit näher kennen zu lernen.

Die Begründer des Methodismus sind bekanntlich, nachdem sie zuvor in ernstem, aber düster gesetzlichem Heiligungsstreben gelebt hatten, unter dem Einfluß von Herrnhuter zu der Freiheit und Freudigkeit evangelischer Heilsgewißheit gelangt und damit auch erst zu ihrem eigenartigen Standpunkt gekommen. Die in ihnen lebende Form evangelischen Christenthums stand in schroffem Gegensatz gegen die Lehrweise, welche zu jener Zeit in der anglicanischen Kirche herrschend war. Dort pflegte man die Rechtfertigung in katholisirender Weise als einen Prozeß zu fassen, der, durch die Taufe eingeleitet, in fortgesetztem Lebensgehorsam sich vollenden sollte. Dieser Lehre gegenüber verlangte ihre eigene Heilserfahrung vielmehr die markirte Betonung der Erkennbarkeit

Digitized by Google

des Heilsstandes. Ein heftiger, wohl auch von leiblichen Erschütterungen begleiteter Bußkampf und ein ebenso deutlich erkennbares Gefühl der Beseligung sollten die unmittelbar wahrzunehmenden Kennzeichen der Rechtfertigung sein. War damit die calvinistische Methode durch die Beobachtung der eigenen sittlichen Thätigkeit zur Erkenntniß des Gnadenstands zu gelangen als nicht zum Ziel führend aufgegeben, so brachte der neu gewonnene Standpunkt noch als weitere Consequenz das Aufgeben der Prädestinationslehre, welche wenigstens vom wesleyanischen Methodismus gezogen wurde.[1] Denn nur unter Voraussetzung der allgemeinen Gnade erschien es durchführbar, an das Erwachen des gläubigen Heilsverlangens sofort die Heilsgewißheit zu knüpfen.

Allein die Väter des Methodismus verleugneten nun auch innerhalb ihrer neu gewonnenen Anschauung das Heiligungsstreben nicht, das sie von Anfang an beseelt hatte. Die Anschauung von der unumgänglichen Nothwendigkeit der Heiligung suchte Wesley so mit der Lehre von der in Buße und Glaube zu erlangenden Heilsgewißheit zu verbinden, daß er in der Rechtfertigung das Anrecht, aber nur in der Heiligung die Fähigkeit in die Seligkeit einzugehen begründet dachte. So sagt Wesley: Die Gerechtigkeit Christi verschafft ein Recht zum Himmel, die persönliche Heiligung macht uns für denselben tüchtig.[2] Demgemäß glaubte man, die Vollkommenheit werde den meisten Gläubigen erst kurz vor dem Tode geschenkt.

Die Weise, wie nach methodistischer Lehre der Heilsstand begründet wird, konnte einem organischen Wachsthum des christlichen Lebens nicht günstig sein, theils weil der Bußkampf leicht zu der Meinung verleitet, als wäre die in ihm zurückgestoßene Sünde nun auch wirklich völlig überwunden, theils weil einer momentanen Erregung des Sündengefühls nach aller psychologischen Analogie nicht sowohl ein anhaltender Willensantrieb, sondern vielmehr eine die Erschütterung nach der andern Seite aus-

[1] Uebrigens hatte sich John Wesley schon frühzeitig zum Arminianismus hingezogen gefühlt. Vgl. Lecky Gesch. Englands im 18. Jahrh. II, 593.

[2] Auserlesene Predigten von John Wesley, übersetzt von W. Nast I, 411.

Digitized by Google

gleichende Seligkeitsempfindung folgen wird. So wird denn auch in der That der Eintritt der Vollkommenheit nicht sowohl als allmähliches Wachsthum des christlichen Charakters, sondern als ein plötzliches, der Bekehrung analoges und von Gott gewirktes Erlebniß gedacht. Wesley erklärt es nicht für unmöglich, daß die Vollkommenheit bei manchen nach und nach gewirkt werde, allein gewöhnlicher und wünschenswerther sei das andere, daß der Herr die Sünde vertilge durch den Geist seines Mundes in einem Augenblick (a. a. O. I, 143). Das Verhalten des Menschen ist dabei wesentlich ein zuwartendes. So wird ermahnt: „Warte im Frieden auf die Stunde, wo der Gott des Friedens dich heiligen wird durch und durch". Und Jacoby in seinem Handbuch des Methodismus betont: nur der Glaube, daß Gott es thun könne und es jetzt thun könne, nicht gebunden an irgend welche Bedingung, sei erforderlich. (S. 258 f.). Wenn dieser Glaube auch als göttliches Geschenk gedacht wird, so liegt doch die Gefahr nahe, daß an die Stelle nüchtern fortschreitender Arbeit der Selbst erziehung eine beständige Durchforschung des eigenen Innern nach Spuren göttlicher Gnadenwirkungen oder gar — gewiß gegen die ursprüngliche Meinung des Methodismus — eine eigenmächtige Richtung solche in sich zu erzwingen treten wird.

Was ist es nun näher für eine Vollkommenheit, welche der Methodismus für erreichbar erklärt? Sie ist weder die Vollkommenheit der Engel, noch die Vollkommenheit Adams vor dem Fall, wohl aber besteht sie negativ in der Erlösung von der Sünde, positiv in der Liebe zu Gott und dem Nächsten. Halten wir uns einmal an den negativen Theil. Bemerkenswerth ist hier, daß Wesley in der Predigt „über christliche Vollkommenheit" die Sünde definirt als die freiwillige Uebertretung eines bekannten Gesetzes. Die Vollkommenheit begreift nach seinen eigenen Worten demgemäß nicht in sich Freiheit auch von jenen Schwachheiten, welche unzertrennlich sind von einem Geiste, welcher mit Fleisch und Blut verbunden ist. Allein sollte zur Vollkommenheit nicht mehr gehören? Sollte dazu nicht auch gehören eine Fertigkeit in Uebung des Guten, jener Zustand, den Meister Eckart so trefflich beschreibt, da die Seele die Tugend aus sich leuchten läßt absichtslos? Namentlich scheint uns der Sophistik sittlicher Laxheit

Digitized by Google

und Trägheit eine Hinterthüre gelassen zu sein, wenn Wesley weiter erklärt: „Wenn du der Schwäche des Verstandes etwas zugibst, so magst du heute noch unleugbar Beispiele von echter schriftmäßiger Vollkommenheit finden".

Was ist denn der Sache nach gewonnen, wenn einem Zustand, der noch keineswegs der höchste ist, auf den wir zu hoffen und nach welchem wir zu streben haben, in voreiliger Weise der Name der Vollkommenheit gegeben wird? Muß es nicht vielmehr verwirrend wirken, wenn ein Titel gebraucht wird, der mehr verspricht, als er in Wahrheit sagen soll? Ueberdieß vernachlässigt die methodistische Vollkommenheitslehre den stetigen Entwicklungscharakter des sittlichen Lebens, indem sie die Vollkommenheit durch eine plötzliche göttliche Wirkung geschenkt werden läßt, und schmälert damit den Werth der eigenen sittlichen Arbeit.

Eine der methodistischen eng verwandte Lehre ist in den letzten Jahren durch Pearsall Smith dem protestantischen Deutschland dargeboten worden. Auf den ersten Anblick mochte die Heiligungszuversicht und der hier verkündigte freudige Charakter des christlichen Lebens etwas Gewinnendes haben, aber bei näherer Prüfung mußte doch die Erwartung eines plötzlichen Siegs über alle Sünde, die Vernachlässigung der Allmählichkeit der sittlichen Entwicklung, die Zurückstellung des menschlichen Faktors im Gnadenstand (vergl. die Oxforder Bewegung, Referat von Reiff) gegen die Nachhaltigkeit der hier verheißenen Freiheit von Sünde bedenklich machen. Die hier gelehrte „Heiligung durch den Glauben" sinkt bei näherer Betrachtung im Grunde immer wieder auf die Linie der in der Rechtfertigung eingeschlossenen prinzipiellen Heiligkeit zurück, die wir im Neuen Testament namentlich bei Paulus gefunden haben.

Wenn es für die lutherische Kirche einer Erinnerung daran heute überhaupt noch bedürfte, daß ein mit der Rechtfertigung ohne Heiligung sich begnügender Glaube nicht der echte sein könne, so brauchte diese Mahnung nicht erst vom Methodismus auszugehen, ist sie doch (gerade auch in unserer Heimath) durch den Pietismus längst in tieferer und ernsterer Weise vertreten.

Wenn wir aus unserem geschichtlichen Ueberblick ein Ergebniß

Digitized by Google

ziehen wollen, so dürfte dasselbe in uns folgende Ueberzeugungen geweckt oder doch befestigt haben:

1) Die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist nicht bloß die unverbrüchliche Grundlage evangelischen Glaubens, sondern zugleich das werthvolle Fundament einer wahrhaft evangelischen Ethik.

2) Daneben ist es eine unerläßliche Aufgabe der evangelischen Ethik durch die Aufstellung eines umfassenden sittlichen Ziels des Reiches Gottes, die Aufgabe der Heiligung und persönlichen Vollendung einzuprägen.

3) Die Behauptung einer in diesem Leben erreichbaren wirklichen Sündlosigkeit und Vollkommenheit ist nur möglich um den Preis einer Herabstimmung der sittlichen Begriffe (Sünde, Gesetz, persönliche Heiligkeit) und ist als Abschwächung des Bewußtseins der sittlichen Aufgabe gefährlich.

IV.

Es liegt uns nun noch ob, die am biblischen und geschichtlichen Stoff gegebenen Andeutungen über die positive Lösung der Vollkommenheitsfrage zu ergänzen und zu einem Gesammtbild zu vereinigen.

1. Das Christenthum ist die absolut sittliche Religion, indem es die Darbietung des höchsten Guts und die Aufstellung der höchsten sittlichen Norm in dem Gedanken des Reichs Gottes unauflöslich verbindet. Niemand kann in Glaubenszuversicht das Gut der Gotteskindschaft ergreifen, ohne zugleich im Glaubensgehorsam sich vor der unbedingten Autorität des göttlichen Willens zu beugen. Niemand kann die sittliche Aufgabe mit freudiger Zuversicht in Angriff nehmen, ohne sich als mit Gott versöhnter Bürger seines Reichs zu wissen. Indem so das Christenthum keine religiöse Erhebung kennt, ohne sittlichen Impuls und kein wahrhaft sittliches Thun ohne den Glauben an Gott und sein unvergängliches Reich, überwindet es die einseitig contemplative Religiosität der Mystik wie den sittlichen Knechtsdienst des abstracten Moralismus und verbindet fromme Erhebung und demüthige Arbeit zur Einheit christlichen Lebens.

Und doch ist es nicht so, daß die religiöse und die sittliche

Digitized by Google

Linie im Christenthum durchaus parallel eine die andre bedingend nebeneinander hergingen. Die Gabe, welche der Glaube empfängt, und die Frucht, welche die sittliche Arbeit schafft, decken sich nicht. Das Reich Gottes ist eben nicht bloß ein innerweltliches Culturideal, sondern es ist in erster Linie eine Gabe der göttlichen Gnade an die Menschheit, welche als eine überweltliche und prinzipiell vollendete dem Glauben dargeboten wird. So bezeichnet das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg das Himmelreich als ein Gut, das nicht erst Produkt menschlicher Arbeit ist und von dem man nicht mehr und nicht weniger besitzen kann. Der Glaube erhält von vorn herein Alles und so viel sittliche Arbeit diesem Empfang nachfolgen mag, sie reicht nicht zu, ihn zu verdienen und sie vermag nicht, ihn seinem inneren Gehalt nach zu vermehren. Der religiöse Stand des Christen greift allezeit über seinen sittlichen Habitus und seine sittliche Arbeit über. So ist es im Anfang und so bleibt es im Fortgang des christlichen Lebens. In der Erhebung zur Gotteskindschaft liegt die tiefste und weiteste Verpflichtung beschlossen, welcher nach dem Zeugniß des Gewissens die thatsächliche sittliche Leistung niemals völlig entspricht.

Wenn so das Gut der Theilnahme am Reich Gottes eine freie Gabe der göttlichen Gnade ist, so ist darin begründet, daß der Christ seiner persönlichen Geltung vor Gott gewiß sein kann zu einer Zeit, da er von der thatsächlichen Realisirung jener sittlichen Verpflichtung noch weit entfernt ist. Die religiöse Vollendung und die sittliche Vollendung fallen im Leben des Christen nicht zusammen; die religiöse Vollendung besteht in der Theilnahme an dem überweltlichen, in seinem Bestehen an keine Zeitbedingungen gebundenen Gottesreich, die sittliche Vollendung vollzieht sich durch die zeitlich bedingte Ausgestaltung der Persönlichkeit nach der im Gottesreich geltenden Norm.

So wenig nach dem Gesagten Rechtfertigung und Heiligung in der Weise zu verbinden sind, daß die letztere Grund und Bedingung der ersteren wäre, so wenig dürfen wir aber andererseits die sittliche Erneuerung von der Rechtfertigung losreißen. Als Bürger des Reiches Gottes zur höchsten persönlichen Würde sich erhoben wissen und zum umfassendsten persönlichen Dienst

Digitized by Google

sich verpflichtet fühlen ist untrennbar mit einander gegeben. Es ist ein und dasselbe persönliche Verhältniß des Christen zu Gott, das diese beiden Seiten an sich hat, wie das Verhältniß des Kindes zum Vater ebensowohl zuversichtliches Vertrauen wie ehrfurchtsvollen Gehorsam in sich schließt. Aber während das Vertrauensverhältniß des Menschen zu Gott als eine keines zeitlichen Vollzugs und keiner äußeren Darstellung bedürftige Beziehung von Person zu Person in dem Moment perfekt wird, in welchem der Mensch die dargebotene Gnade im Glauben ergreift, so ist dagegen der Vollzug des Gehorsams in diesem Moment erst als Verpflichtung zum Bewußtsein gekommen und als Gelöbniß übernommen, das nun erst in einer Reihe zeitlicher Akte zu lösen ist.

Nun könnte aber gefragt werden, welches Gewicht es denn haben soll, daß der religiösen Vollendung auch die sittliche Vollendung wirklich nachfolgt. Wenn der Christ in der Rechtfertigung Vergebung der Sünden und einen persönlichen Werth in Gottes Augen erlangt hat, der von keinem sittlichen Verdienst abhängig ist, wenn ferner aus der Rechtfertigung immer auch die Bemühung hervorgeht, den göttlichen Willen so viel als möglich zu erfüllen, so scheint kein besonderer Nachdruck mehr auf die sittliche Vollendung fallen zu können. Der Christ kann ja doch nichts Größeres mehr empfangen, er kann in kein höheres, dem göttlichen Willen entsprechenderes persönliches Verhältniß zu Gott eintreten, als er im Glauben schon gethan hat. Warum sollte es ihn denn beunruhigen, daß auch im Zusammenhang seines Lebens noch Nachwirkungen der Sünde anzutreffen sind, wenn doch diese Sünde sein Verhältniß zu Gott nicht aufhebt?

Auf diese Frage sei hier folgendes erwidert: Einmal liegt es im Begriff des Reiches Gottes, daß in demselben auch eine volle und ausnahmslose Gottesherrschaft stattfindet, daß im Umfang dieses Reichs kein Handeln vorkommt, welches, wenn auch nur in der Form gedankenloser Gewohnheit, auf die Herrschaft der Sünde zurückweist. Sodann gehört es zur Einheit des persönlichen Lebens, daß alles, was von der Person ausgeht oder durch ihre Mitwirkung zu Stande kommt, den Charakter der persönlichen Lebensrichtung an sich trage, und es verträgt sich mit ihr nicht, noch in Handlungen und Gewohnheiten verstrickt

Digitized by Google

zu bleiben, die nicht unter der Herrschaft des im Innern waltenden göttlichen Geistes stehen. So lange dies noch der Fall ist, lebt der Mensch nicht wahrhaft von innen heraus, ist noch kein innerlich ganzer Charakter von gediegener Ausprägung. Und in gewissem Sinn ist solche sittliche Unvollkommenheit auch nicht ohne Einfluß auf den religiösen Stand des Christen. Wird dieser auch dadurch nicht aufgehoben, daß je und je in Uebereilung ein mit der neuen sittlichen Grundrichtung nicht verträglicher Impuls das Handeln bestimmt, der aber sofort als solcher erkannt und bereut wird, so ist darum doch wenigstens dieser eine Moment von der Einheit mit Gott und Freiheit in Gott ausgeschlossen. Und je mehr solche Momente das Leben eines Christen noch durchkreuzen, desto lückenhafter ist auch die Erfahrung seiner Erhebung und Beseligung durch die Gemeinschaft mit Gott. Das religiöse Gut selbst wird durch solche Störungen nicht vermindert und würde durch ihre Abwesenheit seinem inneren Gehalt nach nicht erhöht, denn es ist das untheilbare Gut persönlicher Gottesgemeinschaft; wohl aber kann es der sittlich undurchgebildete Mensch nur in lückenhafter Weise besitzen, während es das Leben des Vollkommenen stetig und ungetrübt begleiten müßte. Darum ist die volle Realisirung des Reiches Gottes und das volle christliche Heil nicht möglich ohne die sittliche Vollendung der Persönlichkeit.

2. Wie steht es aber mit der empirischen Erreichung dieses Ziels? Es ist schon in der Einleitung durch den Hinweis auf die Person Christi der Meinung begegnet worden, als wäre die Endlichkeit die natürliche Schranke, an welcher die sittliche Vollendung scheitern müßte. Indessen verdient hier noch die durch genannte Instanz nicht ohne Weiteres entschiedene Frage besondere Erwägung, ob nicht die christliche Vollkommenheit durch die Individualität oder den Einzelberuf an ihrer Verwirklichung gehindert wird.

Die Individualität ist eine jenseits des bewußten Daseins begründete Verschiedenheit der Einzelpersönlichkeiten, welche theils in einem verschiedenen Verhältniß von Receptivität und Spontaneität überhaupt, theils in einer verschiedenen Vertheilung des receptiven und des spontanen Verhaltens auf die einzelnen Gebiete

Digitized by Google

des psychischen Lebens besteht. Vermöge dieser ursprünglichen Verschiedenheit ist die einzelne Person nicht bloß Exemplar einer Gattung, sondern eigenartige Realisirung der Menschheitsidee. Da aber ungeachtet dieser Verschiedenheit in allen Individuen die vernünftige Anlage dieselbe ist, so gibt es nicht individuelle Moralprinzipien, sondern nur individuell verschiedene Erfüllungen der sittlichen Grundgesetze. Wenn nun diese Eigenart als ein Defekt zu betrachten wäre, etwa als eine Unzulänglichkeit der menschlichen Organisation die Idee des Menschen völlig in sich aufzunehmen, so wäre die Folgerung unvermeidlich, daß sie die Erreichung der Vollkommenheit unmöglich mache. Allein das sittliche Bewußtsein erkennt gerade in der Individualität die Bedingung für die Darstellung eines höheren sittlichen Gebildes, der sittlichen Gemeinschaft. Und so wenig wir es als einen Defekt des Menschen beurtheilen können, daß er das Bedürfniß in sich fühlt, in der Gemeinschaft mit Gott seine Ergänzung und Vollendung zu erleben, so wenig ist es ein Defekt, daß er als individuell ausgeprägte Person den Hinweis auf die Anknüpfung sittlicher Gemeinschaft in sich trägt. In letzter Linie aber beruht die Möglichkeit einer individuell bestimmten Vollkommenheit darauf, daß die individuelle Verschiedenheit, wie Rothe sich ausdrückt, eine begriffsmäßige, d. h. eine von Gott gedachte und gewollte ist, so daß jedes Individuum seine Vollkommenheit in der Realisirung gerade seiner Idee erreicht. Und zur Vollziehung dieses allerdings kühnen Gedankens gibt uns die christliche Wahrheit ein Recht, daß die Eingliederung der Individuen in die Gesammtheit des Gottesreichs das Ziel Gottes mit der Menschheit ist. Nur eine abstrakte, unwahre Vorstellung von menschlichem Wesen und menschlicher Bestimmung könnte darum in einer uniformen Lebensgestaltung die Verwirklichung christlicher Vollkommenheit erblicken. Wer ganz ist, was er gemäß dem göttlichen Willen, der durch die individuelle Anlage seine spezialisirende Auslegung findet, sein soll, den werden wir unbeirrt durch solche Phantasien persönlich vollkommen nennen.

Ein anderes Hinderniß für die ganze und lückenlose Ausprägung des christlich-sittlichen Lebens könnte man im Beruf finden wollen. Denn wenn in der Vertheilung der Rollen, welche

Digitized by Google

das Interesse der menschlichen Gemeinschaft fordert, dem Einzelnen ein beschränktes Gebiet sittlicher Arbeit angewiesen wird, so scheint ja damit eine harmonische Entwicklung der Gesammtpersönlichkeit unmöglich gemacht und die Versäumniß von mannigfachem Guten, dessen Thun nun einmal mit dem verordneten Berufskreis nicht zusammengeht, unvermeidlich. Gerade in dem letzteren Bedenken, daß der Beruf es nur zu einem theilweisen, begrenzten Gutesthun kommen lasse, sieht Ritschl den Hauptgrund, weßhalb die traditionelle Anschauung innerhalb der evangelischen Kirche jeden Anspruch auf den Titel der christlichen Vollkommenheit aufzugeben geneigt sei[1]. Gewiß ist es echt evangelisch, die Würde sittlicher Berufsarbeit gegenüber einer leeren Vielgeschäftigkeit wie einer selbsterwählten Askese zu vertheidigen. Und wenn dennoch gegen den Beruf der Vorwurf der Einseitigkeit erhoben wird, so werden wir dem paulinischen Wort Col. 3, 14. den Trost entnehmen dürfen, daß die Liebe als das Band der Vollkommenheit und die Seele aller sittlichen Arbeit die innere Ganzheit des sittlichen Thuns aufrecht erhält, trotz der unvermeidlichen Lücken, welche die berufliche Beschränkung für die äußere Gestalt des Handelns mit sich bringt.

Aber werden wir nun mit Ritschl dem Christen, der sich mit Gott versöhnt weiß und dem Reich Gottes in seinem besonderen Beruf dient, eben darum schon das Anrecht auf den Titel der Vollkommenheit zusprechen dürfen? Können wir hoffen, daß, wenn wir uns nur die unvermeidliche Beschränkung des Gutesthuns auf den Beruf vergegenwärtigen, der Widerspruch des Gewissens gegen die Beilegung dieses Prädikats verstummen wird? Diese Hoffnung wird vergeblich sein. Entweder wird der Beruf nur in mechanisch äußerlichem Sinn gefaßt und seine Erfüllung nur als technische Fertigkeit betrachtet; dann mag die Berufsthätigkeit eine für das eigene Gewissen vorwurfsfreie sein, aber dann wird sie auch noch eine Sphäre sittlichen Arbeitens und persönlichen Bezeigens außer sich übrig lassen, von welcher darum noch nicht dasselbe gilt. Oder aber wird der Beruf im

[1] Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 573 ff. und die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag. Göttingen 1874.

Digitized by Google

tiefsten und umfassendsten Sinn als ein Beruf für das Reich Gottes aufgefaßt, der allezeit — auch in den Stunden irdischer Berufsfreiheit — das persönliche Leben verpflichtend umspannt, und dann wird sich stets die Erfahrung einstellen, daß die mit unserem persönlichen Leben verflochtene Sünde auch keine Erfüllung dieses Berufes zuläßt, welche der Forderung des Gewissens vollkommen genügte.

Wir würden nun Ritschl's Auffassung der christlichen Vollkommenheit Unrecht thun, wenn wir den Beruf nur im obengenannten äußerlichen Sinn verstehen wollten; allein wenn die christliche Charakterbildung von ihm als die Rückwirkung des pflichtmäßigen Handelns auf die Person betrachtet wird [1], so scheint uns darin doch eine Ueberschätzung des nach außen gekehrten sittlichen Handelns auf Kosten der persönlichen Heiligung enthalten zu sein. Freilich wäre es verkehrt, die sittliche Berufsarbeit erst nach Vollendung der persönlichen Heiligung in Angriff nehmen zu wollen; denn nur in und mit ihrer Thätigkeit vollendet sich die Person; allein andererseits ist es gewiß, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringt (Matth. 7, 17. f.), und daß „nicht gute, fromme Werke einen guten frommen Mann machen, sondern ein guter frommer Mann gute fromme Werke" thut. Und wenn Ritschl (Unterricht S. 59) die beiden Sätze neben einander stellt: die Tugenden werden durch stetiges pflichtmäßiges Handeln erworben und: schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausführung werden die Tugenden geübt, so vermissen wir dabei den Hinweis auf eine Quelle persönlicher sittlicher Bildung, welche außer und über dem sittlichen Handeln selbst liegt, den Hinweis auf die inwendige Gemeinschaft mit Christus und Gott, welche freilich den mystischen Tiefen der Religion angehört. In diesem Hinweis sehen wir auch den Ausweg aus dem Cirkel, daß man einerseits im pflichtmäßigen Handeln tugendhaft wird und andererseits um pflichtmäßig handeln zu können, doch schon tugendhaft sein sollte. So werden wir denn im Unterschied und Zusammensein von nach außen gekehrter sitt-

[1] Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 596. Unterricht in der christl. Religion 2. Aufl. S. 46.

Digitized by Google

licher Arbeit und stiller Einkehr im eigenen Innern die Entwicklung des christlichen Lebens uns zu denken haben und wir wollen über der Aufgabe des Christen durch sein Berufswirken einen Beitrag zu liefern für die Erbauung des Reiches Gottes auch die andere nicht verkürzen, welche in der Selbsterziehung zu einem Gliede dieses Reiches besteht. Daß Beides nicht unmittelbar eines und dasselbe ist, ergibt sich auch schon daraus, daß es eine gar nicht leicht zu lösende Aufgabe des individuellen sittlichen Urtheils ist, zu entscheiden, in welchem Maße nach außen tretende Arbeit ohne Gefährdung der inneren Sammlung übernommen werden kann. Und indem wir diese doppelte Aufgabe uns vorhalten, werden wir auch an der Thatsache der noch bleibenden Sünde nicht vorübergehen können mit dem Gedanken, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist (Unterricht S. 46), sondern wir werden in der völligen Ueberwindung der Sünde eine Aufgabe des christlichen Lebens erkennen, welche neben dem sittlichen Berufshandeln besondere Aufmerksamkeit und besondere Akte der Selbsterziehung erfordert, die freilich indirekt auch wieder dem berufsmäßigen Handeln zu Gute kommen.

Dem Gesagten gemäß möchten wir auch Ritschl's Formel für das erreichbare Ziel des christlichen Lebens, daß nämlich der Christ im religiösen Glauben und sittlichen Handeln ein Ganzes in seiner Art sei, lieber durch die andere ersetzen, daß derselbe gewiß ist, persönlich einen Werth in Gottes Augen erlangt zu haben und auch seine Wirken im Beruf als werthvoll für den Bau des Reiches Gottes beurtheilen darf. So lange noch Sünde im Zusammenhang seines Lebens vorkommt, so lange mit Augenblicken freudiger Zuversicht noch Momente kleinmüthiger Verzagtheit wechseln, so lange wird sich der Christ erst nach jener Ganzheit sehnen, die ihm in seinem irdischen Leben nicht zu Theil wird. Und wenn die Apostel zur Freude auch unter Leiden und Bedrängnissen auffordern, so werden wir diese Freude nicht als das Gefühl der Vollkommenheit, sondern als das Gefühl der Lebensförderung betrachten, welche der Glaube in der Gemeinschaft mit Gott erfährt, während der wirklichen Vollkommenheit ein volles Maß und ein stetiges Dasein von Seligkeit entsprechen müßte.

Digitized by Google

3. So ist es denn nicht die Endlichkeit, auch nicht die Schranke der Individualität oder des Berufs, was die Unvollkommenheit des irdischen Christenlebens bedingt, sondern es ist die Unüberwindbarkeit der Sünde, auf welche sich unsere Frage zuspitzt. Hier könnte uns nun die Beachtung des stetigen Zusammenhangs im sittlichen Leben die Auffassung nahelegen, als wäre die Sünde, die einmal wirklich gewesen ist, niemals wieder absolut unwirksam zu machen. So lesen wir in Schleiermacher's Christlicher Sitte S. 21: „Kein Moment ist rein verschwindend im Leben des Menschen, sondern jeder hat seinen Einfluß auf alle folgenden; durch jeden wird also auch das Innere des Menschen verändert." Sofern jede sittliche Entscheidung zugleich ihren, wenn auch unmeßbar kleinen Beitrag gibt zur Ausbildung eines festen sittlichen Charakters, so bedeutet jede Sünde nicht bloß einen Mangel in der Ausbildung eines guten, sondern einen Ansatz zur Erwerbung eines unsittlichen Charakters. Und sofern auch die entschiedenste sittliche Umkehr aus der Continuität mit dem alten Leben nicht heraustritt, sondern stehend gewordene Neigungen und Gewohnheiten mit herübernimmt und da überdies die Erinnerung den stetigen Zusammenhang des Lebens aufrecht erhält, so scheint eine Befreiung von den Nachwirkungen der Sünde in alle Ewigkeit nicht möglich zu sein, oder doch nur um den Preis, daß die ganze vorangegangene sittliche Entwicklung in unbegreiflicher Weise vernichtet und alle Erinnerung an sie ausgelöscht würde. Allein dann wäre auch das irdische Leben nicht die Vorbereitungszeit für ein ewiges Leben, sondern der Schauplatz einer völlig verfehlten und verlorenen Entwicklung, die niemals wieder zurecht gebracht werden kann.

Allein die bisherige Betrachtung ist eben nur die eine Seite der Sache. Wir stehen hier vor dem Mysterium der Freiheit, vermöge welcher unser wahres Ich in seiner sittlichen Zuständlichkeit niemals aufgeht, sondern die Fähigkeit hat, von seinem sittlichen Zustand sich zurückzuziehen und ihn zu verurtheilen, einen neuen, in dem bisherigen Leben nicht dagewesenen sittlichen Inhalt in sich aufzunehmen und diesen nun in einer neuen Reihe von sittlichen Momenten zur Darstellung zu bringen. Darin beweist sich die Unendlichkeit unseres geistigen Wesens, daß dasselbe sich

Digitized by Google

nie deckt mit der endlichen Summe unseres in die Wirklichkeit eingetretenen Thuns und durch dasselbe nicht schlechthin gebunden ist, sondern neuen Zielen folgend ein neues Leben zu eröffnen vermag. Schon die Möglichkeit des Selbstbewußtseins beruht ja darauf, daß ein höheres irgendwie über die Zeit erhabenes Ich dem in die Zeit verflochtenen gegenübertritt und die Momente seiner zeitlichen Entwicklung überschauend zur Einheit zusammenfaßt. Auf demselben Unterschied des reinen, in den zeitlichen Veränderungen nicht gebundenen und des empirisch-zeitlichen Ich beruht auch die Möglichkeit der reuigen Abkehr von der seitherigen sittlichen Entwicklung und des Beginns eines neuen Lebens. Damit soll keineswegs die Erlösung als eine Selbsterlösung des Menschen dargestellt werden; denn der Inhalt, welcher das neue Leben erfüllt und aus welchem die sittlichen Motive entspringen, ist nirgends anders vorhanden, als im Gebiet der christlichen Offenbarung. Was wir hier auseinandergesetzt haben, ist nur die formal psychologische Voraussetzung, welche der Spruch in sich schließt: Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur.

Beides gilt also vom Wesen des Menschen, daß er frei eine neue sittliche Reihe beginnen kann und daß er in seinem zeitlichen Dasein an das Gesetz der Stetigkeit gebunden ist. Als Geist ist er frei, mit der Macht der Selbstentscheidung ausgestattet; aber als geistleibliches Wesen ist er gebunden an die erworbene Handlungsweise. Und wenn die Umkehr seines innersten Sinnes keiner Zeit bedarf, so kommt diese Umkehr doch nur zur Erscheinung in einem allmählichen Prozeß, in welchem der Stoff seiner empirischen Lebensbeziehungen stetig von der neuen Geistesrichtung durchdrungen wird. Der Mensch kann seinem innersten Wesen nach das absolut Gute erwählt haben; aber in seinem erscheinenden Handeln entspricht dieser Entscheidung zunächst doch nur eine quantitative Steigerung der Kraft zum Guten, welche noch da und dort der Uebermacht der bösen Motive unterliegen mag. Die Entscheidung, welche, ideal betrachtet, eine absolute ist, kommt nur in Gestalt einer quantitativen Besserung allmählich zur Erscheinung. Und da alles concrete sittliche Handeln an die Mitwirkung des geistleiblichen Organismus gebunden ist, so mag es wohl geschehen, daß in die Ausführung einer an sich guten Absicht manche

Digitized by Google

Unlauterkeit sich einmischt, welche in dem Triebwerk des Organismus durch Gewöhnung sich festgesetzt hat. Wer wäre auch im Stande, in einem Moment, in welchem gehandelt werden muß, die gesammte Reihe der zur Ausführung gehörigen Akte zu überschauen und jeden einzelnen auf seine Berechtigung zu prüfen? So mag es geschehen, daß ein Mensch, der im vollen Bewußtsein seiner sittlichen Verpflichtung handelt, doch in der näheren Form seines Handelns, ohne es sich jetzt gerade zum Bewußtsein zu bringen, durch Fremdartiges, z. B. durch Selbstgefälligkeit oder durch Rücksicht auf Menschenlob mitbestimmt wird. Und wenn wir uns endlich noch vergegenwärtigen, daß wir in tausend Fällen handeln nicht auf Grund selbständiger sittlicher Erwägung, sondern in Fortsetzung überlieferter Sitte oder in Nachahmung augenblicklicher Mode, so wird uns der Stoff, der einer Durchleuchtung und Beherrschung durch den neu gewonnenen sittlichen Inhalt bedarf, als unermeßlich erscheinen.

Sollen wir nun sagen: Diese Unlauterkeiten, welche unserem Handeln noch anhaften mögen, gehören ja nicht zu unserem eigentlichen sittlichen Wollen und sind darum bedeutungslos? Wir werden uns bei dieser Ausflucht nicht beruhigen können. Wie sollten wir für das, was durch unser Thun, durch unsere Willensenergie zu Stande kommt, nicht verantwortlich sein? Und wie sollte die einem Bürger des Gottesreichs gesteckte Aufgabe, ein Licht der Welt zu sein, erfüllt werden können, wenn nicht auch sein in die Erscheinung tretendes Handeln von diesem Lichte durchdrungen ist? Demnach werden wir das Ziel der sittlichen Vollkommenheit erst dann erreicht sehen, wenn die Nachwirkung der Sünde aus dem ganzen Umfang des menschlichen Lebens, auch aus dem gewohnheitsmäßigen Handeln verdrängt ist. Daß dies aber in dem Umfang des empirisch-menschlichen Lebens nicht erreicht werde, ist die fast einstimmige Ueberzeugung der evangelischen Kirche aller Zeiten gewesen, der das Zeugniß des Neuen Testaments selbst vorangeht.

Wie haben wir uns diese durch so vielstimmiges Zeugniß bestätigte Thatsache zu erklären? Was gibt uns ein Recht, zum voraus eine Grenze des Heiligungsprozesses zu bezeichnen, über die er in diesem Leben nicht hinauskommen könne? Eine im

Digitized by Google

Wesen des Menschen oder der Natur der Endlichkeit liegende Schranke ist uns nicht erkennbar geworden und doch kann eine so übereinstimmend bezeugte Erfahrung nicht in individueller Schuld oder individueller Lebensgestaltung begründet sein. Wir sehen uns vielmehr darauf hingewiesen, einen allgemeinen Grund für sie aufzuführen. Julius Müller macht über unsere Frage die Bemerkung (Lehre von der Sünde 6. Aufl. II. 385 ff.), diese allgemein verbreitete Gewißheit, daß es innerhalb des irdischen Lebens zu einer Reinheit von der Sünde im strengen Sinn nicht kommen könne, finde erst dann ihre Erklärung, wenn die Sünde in unsere Natur selbst von Anfang an dergestalt verwebt sei, daß sie die Form ihrer Entwicklung mitbestimme. Ohne uns Müller's Ausführungen in ihrem ganzen Umfang anzuschließen, werden wir in dem Hinweis auf die Form der sittlichen Entwicklung die richtige Spur erkennen, die uns zur Beantwortung unserer Frage zu führen verspricht. Die nach allgemeiner christlicher Erfahrung nie ganz zu überwindende Unvollkommenheit wird ihren Grund haben in der Form der sittlichen Entwicklung, nicht wie sie von Gottes Seite, sondern wie sie von der Sünde her bestimmt ist.

Wir können uns wohl eine sittliche Entwicklung denken, welche in stetig fortschreitender Bildung von der Unschuld zur Vollkraft führte, eine Entwicklung, in welcher die jeweilige sittliche Erkenntniß sich unmittelbar in die That umsetzte, soweit diese überhaupt organisch möglich ist, und in welcher jede neu sich bildende Fähigkeit sofort dem erkannten Guten dienstbar würde. Anders verläuft die sittliche Entwicklung innerhalb der empirischen Menschheit. Hier steht jeder in das Bewußtsein eintretenden sittlichen Handlungsweise zunächst ein dem Gesammtleben der Sünde angehöriger Impuls gegenüber, der nur allmählich überwunden wird. Hier bildet sich nur durch den Kampf sittliches Thun und sittliche Gewöhnung. Stets überschaut die Erkenntniß eine Reihe von pflichtmäßigen Handlungsweisen, welche doch der Wille unfähig ist in die That umzusetzen. So finden wir in unserer sittlichen Entwicklung stets die Disharmonie von Einsicht nnd Willenskraft, welche Schleiermacher als zum Wesen der Sünde gehörig bezeichnet hat.

Digitized by Google

Die Sünde muß, wenn anders mit der Freiheit des Menschen Ernst gemacht werden soll, ursprünglich in dem gottwidrigen Fürsichseinwollen der Creatur, in einer Losreißung des Willens von der erkannten sittlichen Verpflichtung bestehend gedacht werden,[1] welche freilich nicht erst in dem Sonderleben des Individuums begründet ist. Darum ist sie auch in ihrem Bestand eine fortgehende Störung der Harmonie von Erkenntniß und Willen. In der absteigenden sittlichen Entwicklung geht der Wille voran, die bessere Erkenntniß verleugnend und erst, wenn der Wille in die Knechtschaft des Bösen gerathen ist, verwirren sich auch in der Erkenntniß die Linien des Rechten und Guten. In der aufsteigenden sittlichen Entwicklung geht die Erkenntniß voran, sie erhebt sich zu einem immer reineren und umfassenderen Bewußtsein des gesteckten Ziels, während der Wille nur allmählich aus dem Bann sündiger Gewohnheit sich losringt. Auch der guten Entwicklung haftet so immer noch in ihrer Form die Nachwirkung der Sünde an; sie ist nach Rothe's Ausdruck zwar eine sich normalisirende, doch nie eine absolut normale. Und zwar ist der Mangel, mit dem sie behaftet ist, nicht blos ein Nochnichtsein von Gutem, das auch sein könnte, sondern ein Nichtthun des Guten, welches kraft der sittlichen Erkenntniß absolut sein sollte. Darum bleibt das irdische Leben des Christen nicht bloß mit Unvollkommenheit, sondern auch mit Sünde behaftet; es ist nicht bloß eine niedere, übrigens in sich normale Stufe der Entwicklung, sondern es bleibt in dem Zwiespalt eines besseren Wissens und eines diesem Wissen nie völlig entsprechenden Thuns gefangen.

Aber — könnte man einwenden — ist es denn nicht eine natürliche Bedingung für unser Handeln, auch abgesehen von der Sünde, daß die Vorstellung des zu Bewirkenden immer dem Handeln selbst vorangehen muß? Es ist wohl richtig, daß unser Wille an den Inhalt unserer Erkenntniß gebunden ist, allein wenn darum die Erkenntniß einer pflichtmäßigen Handlungsweise ihrer Ausführung gegenüber das logische Prius ist, so folgt daraus noch nicht, daß beide zeitlich auseinanderfallen und noch weniger, daß sie einander widersprechen müßten. Gewiß ist es

[1] 1. Joh. 3, 4.: αμαρτια = ανομια.

Digitized by Google

der natürlichen menschlichen Entwicklung gemäß, daß die Erkenntniß dem Handeln die Fackel voranträgt, aber daß das Handeln der Erkenntniß nicht zu folgen vermag, gehört nicht zur Normalität der sittlichen Entwicklung.

So wird es denn sein Bewenden haben bei der Auskunft, welche schon Augustin auf unsere Frage gibt, daß nemlich die bleibende imperfectio des Menschen sich in keiner Weise a priori konstruiren lasse,[1] aber nichts desto weniger thatsächlich unumwunden anzuerkennen sei, genau ebenso wie die Sünde selbst nicht a priori bewiesen, d. h. als nothwendig begriffen werden kann, sondern als etwas, was durchaus nicht sein muß und nicht sein sollte, aber eben doch thatsächlich ist, unserer Erfahrung sich aufdrängt.

Dazu kommt noch ein weiterer Grund, der die Erreichung absoluter Vollkommenheit in dem Rahmen des empirischen Lebens ausschließt. Das Leben des einzelnen Christen ist keine in sich absolut geschlossene Größe, sondern es ist in das Leben der Gemeinschaft, welcher er angehört, mit tausend Fäden verflochten. Die Weise, wie er handelt, ja auch wie er die Dinge anschaut und beurtheilt, ist nur zu einem kleinen Theil das Resultat selbständiger Ueberlegung, sondern sie ist vielfach abhängig von allgemeinen Anschauungen und Bestrebungen seiner Zeit. Darum wirkt in einem Maße, das weit eher unterschätzt als überschätzt werden kann, die Gemeinschaft an seiner persönlichen Lebensgestaltung mit. Und es kann auch gar nicht die Aufgabe des Christen sein, selbst wenn er es könnte, sich aus dieser Verflechtung mit der Gemeinschaft abzulösen, denn er kann seine sittliche Gesundheit nur bewahren in der Wechselwirkung mit Andern und er kann seine Bestimmung nur in der Gemeinschaft erreichen, da er nicht als Einzelner und Einziger, sondern als Glied eines sittlichen Ganzen zur Vollendung im Gottesreich berufen ist. Aus dieser Erwägung wird sich uns aufs Neue die Folgerung ergeben, daß persönliche Vollendung nicht möglich ist ohne Vollendung auch der Gemeinschaft, daß sie mithin nicht mözlich ist unter den Be-

[1] Damit soll natürlich nicht ausgeschlossen sein, daß wie im Obigen versucht wurde, ihr Zusammenhang mit der Form der empirischen sittlichen Entwicklung aufgezeigt werden kann.

Digitized by Google

dingungen, unter welchen unser irdisches Leben steht (Matth. 13, 29. f.).

4. Was ist nun nach dem Entwickelten das religiös sittliche Ziel, zu welchem die christliche Religion innerhalb dieses Lebens zu führen verheißt? Vor allem führt sie zu dem absoluten religiösen Ziel, über welches hinaus kein Fortschreiten mehr denkbar ist, denn die in der Gotteskindschaft bezeichnete Stellung ist die höchste für unser menschliches Bewußtsein denkbare persönliche Würde. Schließt sie doch in sich die Befreiung von aller Schuld, die Gewißheit eines persönlichen Werthes, welcher durch keinerlei widrige Erfahrung aufgehoben werden kann, die Zuversicht, daß dem rechtverstandenen persönlichen Wohl alle Dinge zum Besten dienen müssen. In dieser religiösen Stellung, die nur einer immer volleren persönlichen Aneignung wartet, liegen aber auch die vollkommensten sittlichen Impulse enthalten. Aus dem in der Rechtfertigung gewonnenen Verhältniß zu Gott entspringt die in ihrer Art vollkommene sittliche Gesinnung, das lautere Bestreben im Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich persönlich zu heiligen und den individuellen Beruf für das Reich Gottes zu erfüllen. Diese Gesinnung wird sich, wo sie im sittlichen Leben geübt wird, zu einem christlichen Charakter ausprägen, welcher dem Vorschreiten der Sünde einen Damm entgegensetzt und ihrer Nachwirkung immer engere Grenzen zieht. Es kann so eine Fertigkeit im Guten sich bilden, welche dem Ziel einer Einigung von Sollen und Sein, dem Bilde sittlicher Schönheit und Verklärung sich stetig nähert. Nur über das Werden kommt der sittliche Charakter im Rahmen des sittlichen Daseins nicht hinaus.

Obwohl in diesem Fortschritt christlicher Charakterentwicklung die Möglichkeit des Abfalls eine an Unmöglichkeit grenzende Unwahrscheinlichkeit erlangt, so werden wir doch nicht berechtigt sein, mit Rothe diese moralische Unwahrscheinlichkeit in eine metaphysische Unmöglichkeit umzudeuten. Die Aneignung und Bewahrung alles sittlichen Besitzes ist auf Freiheit gestellt und aufsteigende wie absteigende Charakterentwicklung verhalten sich hinsichtlich ihrer metaphysischen Möglichkeit ganz gleich. Darum läßt auch die Schrift nicht ab Wachsamkeit einzuschärfen, und mahnt mit Furcht und Zittern die Seligkeit zu schaffen. Die Möglichkeit

Digitized by Google

des Abfalls soll dem christlichen Leben bei aller Freudigkeit und Zuversicht doch den ernsten Charakter einer bedeutungsvollen Entscheidungszeit wahren.

Wohl wird sich gegen unsere Beantwortung der Vollkommenheitsfrage, welche die irdische Erreichbarkeit des absoluten Ziels verneinen mußte, der Einwand erheben, daß die Vorstellung vor eine unvollendbare Aufgabe gestellt zu sein, den sittlichen Eifer lähmen müsse, ja daß aus ihr die sittliche Trägheit den Schluß ziehen könne, dann werde es auch auf ein Weniger oder Mehr nicht weiter ankommen. Allein einmal dürfen wir darauf vertrauen, daß ein Geist, der seiner hohen Stellung eingedenk ist, sein Ziel sich unmöglich niedriger stecken kann, als vollkommen zu werden wie sein Vater im Himmel vollkommen ist. Sodann aber ist es ja nicht die Erreichbarkeit dieses Ziels überhaupt, sondern nur seine irdische Erreichbarkeit, die wir verneinten; und von jeher ist es wesentlich mit die Thatsache der fortdauernden Unvollkommenheit gewesen, aus welcher der christliche Glaube die Gewißheit schöpfte, es müsse eine persönliche Fortdauer über dieses irdische Dasein hinaus geben, in welcher vollendet wird, was hier begonnen wurde. So fehlt dem christlichen Glauben keineswegs die frohe Zuversicht der einstigen Vollendung und der Christ braucht nicht bei dem wehmüthigen Geständniß des griechischen Sprichworts: *ακρον λαβε, μεσον εξεις* stehen zu bleiben, sondern er vermag sich zu ermuntern durch die Gewißheit: *ακρον λαβε, ακρον εξεις*.

Wie wir uns nun jenseits dieses empirischen Daseins die Linien der persönlichen Vollendung in ihrem ferneren Verlauf zu denken haben, ist eine Aufgabe christlicher Spekulation, welche auf Grund der bisher ins Auge gefaßten Voraussetzungen allein noch nicht gelöst werden kann. Es kam uns in vorstehender Erörterung hauptsächlich darauf an, das Recht derer zu prüfen, welche von der Behauptung, die Vollkommenheit sei auf Erden gar wohl erreichbar, Anregung und Förderung des christlich-sittlichen Lebens erwarten. So entschieden wir nun die sittliche Vollendung der Person als unbedingtes Ziel festhalten, so glauben wir doch, daß es nur im Interesse christlicher Wahrheit und Nüchternheit liegt, die Mängel und Lücken auch der besten Gestaltungen christlichen Lebens unumwunden einzugestehen. Wir können uns kein Heil davon

Digitized by Google

versprechen, daß man das Halbe als Ganzes titulirt, sondern wir glauben, daß die Erreichung eines Ziels vor allem die wahrheitsgemäße Erkenntniß des Abstands von demselben erfordert. Bei allem Eingeständniß der sittlichen Unvollkommenheit bleiben wir ja doch nicht zu einer unseligen Halbheit verurtheilt, sofern der Christ gewiß sein darf, schon hier das Bürgerrecht einer vollkommenen Welt zu besitzen und in Glaube, Hoffnung und Liebe zu bethätigen. (1. Cor. 13, 13.).

Kleinigkeiten

von Diakonus **E. Nestle.**

I. Adonai als Aussprache des Tetragramm.

Ist es nicht räthselhaft, daß man nicht mehr sicher weiß, wie Israel seinen Gott einst nannte, den dessen Name mehr als 6000 Mal im Alten Testament vorkommt, nicht mehr weiß, wie der Name zu lesen ist, der auch auf dem ältesten außerbiblischen Denkmal der althebräischen Schrift, dem Mesastein, gefunden wurde? Und ist es nicht merkwürdig, daß man nicht mehr weiß, wann die Sitte aufkam, die bei den Juden heutigen Tags noch als Gebot gilt, bei den Christen seit der Reformation etwas abkam, ihn adonai zu nennen? Als früheste sichere Spur dieses Gebrauchs führt man allgemein — neben einigen unsichern Zeugnissen, besonders aus dem Midrasch Koheleth und andern jüdischen Schriften — die alexandrinische und neutestamentliche Wiedergabe des Namens mit κυριος an, und diese ist in der That ein vollwiegendes Zeugniß für diesen Gebrauch. Ob nicht aber auch schon im hebräischen Alten Testament sich ein Zeugniß dafür findet? ich meine Ps. 123, 2.: „Wie die Augen der Knechte auf die Hände ihrer Herren sehen, wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Frau, also sehen unsere Augen auf den HErrn, unsern Gott." Die Stelle gewinnt ihre volle, significante Schärfe erst dann, wenn schon für ihren Verfasser יהוה = HErr κ ε. = אדני war. Ganz das Gleiche scheint mir von Ps. 12, 4. 5.

Digitized by Google

zu gelten: Ausrotten mög יהוה alle Lügenlippen, die da sprechen: wer ist אדון für uns. Auch hier haben wir den vollen Gegensatz nur, wenn יהוה als adonai gedacht und gesprochen wurde. Ich glaube, daß eine genauere Untersuchung diese Beobachtung auch für andere Stellen als richtig bestätigen wird, und daß sie uns bisher nur darum entgangen ist, weil wir durch die alten Uebersetzungen gewöhnt, mit dem Namen יהוה ohne weiteres den Begriff „HErr" verbunden, d. h. ihn unwillkürlich adonai gelesen haben.

II. Ps. 77, 9.

Ist statt אָמַר nicht אֶמֶת oder אֲמִתּוֹ zu lesen? Der Parallelismus, der in den Asafpsalmen besonders genau eingehalten wird, fordert es dringend und אָמַר steht nie von Gottes Wort, am wenigsten von seinen Verheißungen. Mir ist merkwürdig, diese naheliegende Conjektur noch nirgends erwähnt zu finden.

III. 1 Tim. 1,10. Menschendiebe.

Es fällt auf, daß als Uebertreter des 7. Gebots hier gerade die „Menschendiebe" und nur diese genannt werden, ανδραποδισται, weshalb z. B. Mosheim das Wort gerne in allgemeinerer Bedeutung genommen hätte. Dies ist nicht möglich, dagegen erklärt es sich einfach durch den von keinem der mir bekannten Erklärer hervorgehobenen Umstand, daß schon die traditionell jüdische Auslegung das dekalogische „Du sollst nicht stehlen" wie Delitzsch sagt „obenan", wir könnten fast sagen ausschließlich, auf Menschendiebstahl, Seelenverkäuferei bezogen, dasselbe dabei aber auf die Israeliten beschränkt hat. Nur den, der einen Israeliten, nicht aber den, der einen Heiden stiehlt und zum Sklaven macht, sollte die Todesstrafe treffen. Siehe Maimonides, Hilchoth geneba 1, 5. Delitzsch's Anti Rohling S. 97.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

El, Elohim, Elōah.

Von E. Nestle.

1. In Fürst's hebräischer Concordanz des Alten Testaments sind für den Gottesnamen El und seine verschiedenen Formen 240 Stellen aufgeführt. Von diesen streiche ich 7, nemlich 4, welche unter den Eigennamen Bethel gehören (Jer. 48, 13. Sach. 7, 2. Esr. 2, 28. Neh. 11, 31.) und die 3 Jesajastellen vom Immanuel; weiter 5 von den 8 Belegen für den Plural (2 Mos. 15, 15. Jes. 61, 3. Hes. 17, 13., 32, 21. Hiob 41, 17.), da sie mit El = Gott nichts zu schaffen haben und Fürst selber sie mit Jod als zweitem Stammbuchstaben schreibt; ich verbessere 2 Zahlen (Hiob 32, 13., 37, 14.) und ergänze die bei Fürst unter El fehlende Stelle Ps. 68, 21 und unter אלים die Stelle Ps. 29, 1., die er S. 47 unter איל aufführt.[1] So bleiben 230 für El = Gott in Betracht kommende Stellen des Alten Testaments und zwar für אל 153,[2] האל 19,[3] לאל 15[4] (darunter 5 mit der Redensart יש לאל ידי, von der nicht ganz feststeht, ob sie mit El = Gott etwas zu thun hat), אלי[5] und לאל[6] je 10,

[1] Ob bei Fürst in den hier behandelten Abschnitten einzelne Belegstellen fehlen oder falsch sind, konnte und wollte ich nicht expreß untersuchen.

[2] 1 Mos. 9, 2 Mos. 3, 4 Mos. 8, 5 Mos. 10, Jos. 3, Sam. 3, Neh. 1, Hiob 38, Ps. 44, Jes. 16, Jer. 1, Klgl. 1, Hes. 5, Dan. 2, Hos. 3, Jo. 1, Mich. 1, Nah. 1, Mal. 3.

[3] 1 Mos. 2, 5 Mos. 2, Sam. 3, Neh. 2, Ps. 7, Jes. 1, Jer. 1, Dan. 1.

[4] 1 Mos. 3, 2 Mos. 1, (5 Mos. 1,) (Neh. 1,) (Spr. 1,) Ps. 6, Jes. 1, (Mich. 1). — Die in Klammern stehenden Stellen und eine in 1 Mos. sind die oben berührten 5.

[5] 2 Mos. 1, Ps. 8, Jes. 1.

[6] 1 Mos. 2, Hiob 7, Ps. 1.

Digitized by Google

וְאֵל[1] 6, אֱלִים[2] und מֵאֵל[3] je 4, הֶלְאֵל[4] 3, קָאֵל[5] 2, בָּאֵל[6], הָאֵל[7], וְהָאֵל[8], שָׁאֵל[9] je 1. Am meisten fallen auf die Psalmen mit 72, dann Hiob 55, Jesaja 24, 1 Mos. 19, 5 Mos. 14.

Dazu kommen rund 100 Orts- und Personennamen mit El zusammengesetzt, von denen einige wenige vor- oder außerisraelitischen Ursprungs sind.

2. Ganz andere Zahlen ergeben sich uns bei Elohim. Nach Fürst findet sich im Alten Testament[10]

1. elohim im stat. abs. (mit od. ohne Präf.) mit Art.			800 mal
2. „ „ „ „ „ „ „ „ ohne „			376 „
3. elohe im stat. constr.			423 „
4. a) mit Suffix I. pers.:			
α. sing.	116	302	„
β. plur.	186		
b) mit Suffix II. pers.:			
α. sing.: 1) masc. 326, 2) fem. 17, zus. 343		508	„
β. plur.: 1) „ 165, 2) „ 0, „ 165			
c) mit Suffix III. pers.:			
α. sing.: 1) masc. 68, 2) fem. 6, „ 74		161	„
β. plur.: 2) „ 82, 2) „ 5, „ 87			
im Ganzen mithin		2570mal.	

Wie auffallend sticht davon der Gebrauch des Singulars ab, wenn man dabei die für el und elim gefundenen Zahlen 226 : 4

[1] 1 Mos. 2, Hiob 2, Ps. 2.
[2] 2 Mos. 1, Hiob 1, Ps. 2.
[3] 1 Mos. 1, Hiob 2, Ps. 1.
[4] Hiob.
[5] 5 Mos. 1, Hiob 1.
[6] 2 Mos.
[7] Hiob.
[8] Jes.
[9] Ps.

[10] Die Statistik für die einzelnen Bücher hat für die hier zu behandelnde Frage wenig Werth; interessant ist sie in anderer Hinsicht. Der paränetische Charakter z. B. des 5. Buchs Mose kann durch nichts schlagender hervorgehoben werden, als durch die Notiz, daß mehr als 2 Drittel aller Stellen von אלהיך (über 230) in diesem einen Buch sich finden.

Digitized by Google

im Auge behält. Den 2570 Pluralbelegen treten nemlich nur 57 für den Singular gegenüber und von diesen sind vornherein 45 als auf Stücke fallend zu streichen, welche an der Grenze des hebräischen Sprachgebiets liegen, 41 im Buch Hiob, 4 im Daniel, und von den übrig bleibenden 16 müssen auch noch 2 außer Betracht bleiben: Hab. 1, 11., weil es damit dieselbe Bewandtniß hat, wie mit den obigen 5 Stellen für לאל, und Ps. 18, 32., weil der Paralleltext im Samuelisbuch anders liest. Die restirenden 14 verdienen wohl hier einzeln verzeichnet zu werden: 5 Mos. 32, 15. 17., Ps. 50, 22., 114, 7., 139, 19., Spr. 30, 5., Jes. 44, 8., Hab. 3, 3., 2 Chr. 32, 15., Neh. 9, 17.

Daß an einer kleinen Anzahl der 2570 Elohim-Stellen die Form wirkliche Pluralbedeutung hat, ist bekannt; sie von den andern zu unterscheiden, hatte für meine Zwecke keinen Werth. Dagegen ist es von Bedeutung, zur Vergleichung den Sprachgebrauch der aramäischen Stücke des Alten Testaments beizuziehen. In diesen kommt der Singular 73 mal, die Pluralform nur 8, wenn wir dem Ketib folgen 10 mal vor und letztere nur in pluralischem Sinn. Von noch größerer Bedeutung ist es aber, hier schon auf das hinzuweisen, was ich bereits früher als eine merkwürdige, noch nicht erklärte Erscheinung hervorgehoben und was meines Wissens auch seither nicht erklärt worden ist: elohim (oder eloah), diese stehende israelitische Gottesbezeichnung, findet sich in keinem einzigen israelitischen Personennamen, während die entsprechende Form in andern semitischen Dialekten, nicht bloß bei den islamitischen Arabern, sondern auch in den nabatäischen Inschriften des Hauran und Sinai regelmäßig so verwendet wird. In der für Namenbildung hinderlichen Länge des Worts kann der Grund also nicht liegen; was ist er sonst? Und wenn überhaupt die voranstehenden Zahlen reden, wer versteht ihre Sprache und deutet das Räthsel, das in Elohim liegt?[1]

[1] Der Vollständigkeit halber sei angeführt, daß יהוה etwa 6000 mal im Alten Testament sich findet und doch kennt man seine Aussprache nicht und weiß nicht, seit wann Israel adonai für dasselbe zu sagen begonnen hat; s. Heft 3, 241 fg.

Digitized by Google

3. Die Schwierigkeit liegt nämlich ganz wo anders, als man sie bisher suchte. Nicht die Wahl des Plurals zur Bezeichnung eines oder des einen Gottes ist das auffallende; dies läßt sich leicht erklären, mag man ihn nun pluralis majestatis oder magnitudinis oder intensivus nennen oder wie man will; auch nicht das, daß dieser Plural fast ausnahmslos mit dem Singular verbunden wird, nicht bloß beim Prädikat (Verbum), sondern sogar beim Attribut — אלהים חי der lebendige Gott 2 Kön. 19, 16. —; auch dazu gibt es Analogieen genug in alten und neuen Sprachen. Der Zeitungsname Times z. B. wird nicht bloß im Deutschen, sondern auch im Englischen constant als (weiblicher) Singular behandelt, während er doch (sächlicher) Plural ist. Auch nicht die Schwierigkeit der etymologischen Deutung des Worts und seiner Herleitung ist die Hauptsache, wohl aber hängt diese mit dem zusammen, was mir als das merkwürdigste und räthselhafteste erscheint, daß nämlich die Israeliten zu ihrer allergewöhnlichsten Gottesbezeichnung den Plural eines Stammworts gewählt haben sollen, dessen Singular bei ihnen so gut wie nie vorkommt und das in ihren Eigennamen überhaupt nie erscheint, während umgekehrt das in den Eigennamen so gewöhnliche El in der Literatur Israels im Singular selten, im Plural kaum je sich findet. Darin finde ich die Hauptschwierigkeit und zugleich den Grund, weßhalb über die Ableitung noch keine Sicherheit erzielt wurde.

4. Als die zur Zeit noch verbreitetste etymologische Erklärung von Elohim dürfte die anzusehen sein, welche der große Senior der Arabisten, Fleischer in Leipzig, aus arabischen Quellen aufgestellt und sein größter theologischer Schüler Delitzsch unter uns Theologen in Curs gebracht hat: elōäh, elohim habe mit el nichts zu schaffen, sondern sei identisch mit dem arabischen ilāh (mit Artikel al-ilāh, zusammengezogen allāh), gehe mit diesem auf ein arabisches Verbum álīha zurück, das die Bedeutung rathlosen Umherirrens, fassungslosen Schauderns, Zuflucht suchenden Schreckens habe und insbesondere von dem stets nach dem Mutterkameel verlangenden Kameelsfüllen gebraucht werde.

Digitized by Google

Auf letzteres scheint insbesondere auch Prof. Kautzsch Gewicht zu legen, wenn er in seiner Tübinger Antrittsrede sagte:[1] „Das hebräische Wort Elohim, Gott, wird weit besser, als durch lange theologische Erörterungen, durch die einfache Wahrnehmung erklärt, daß sein Wurzelwort im Arabischen das furchtsame Anschmiegen des Kameelsfüllens an seine Mutter bedeutet, also den Begriff des hilfesuchenden Schreckens enthält". Im Unterschied davon wird dann der Gottesname El von diesen Gelehrten meist auf eine Wurzel אול mit der Grundbedeutung der Stärke zurückgeführt.[2]

5. Dieser, wie gesagt, weit verbreiteten Anschauung stand lange Zeit fast allein unser Landsmann Dillmann gegenüber, der unter den lebenden Theologen über die selbständigste lexikalische Kenntniß der semitischen Sprachen gebietet und, meines Erachtens gewiß mit Recht, einen engen Zusammenhang zwischen El und Elohim statuirt. Letzteres sieht er nemlich als uralte Bildung aus √אלה (weicher אלה), stark sein, an und el als Nomen ältester Bildung nicht von אול, sondern von eben diesem אלה, wie שֵׁם, עֵץ und andere. Für diese Ableitung beruft er sich insbesondere auf die Form, welche El in zusammengesetzten Eigennamen, wie אֱלִימֶלֶךְ, אֱלִיתָן und andern annimmt, indem eine solche Verkürzung (und der Eintritt des י) nur bei ihr sich leicht erkläre.

6. Für die gleiche Abstammung des Wortes El von der Wurzel אלי (im Hebräischen bekanntlich אלה geschrieben) ist nun neuerdings ein starker Bundesgenosse aufgetreten in demjenigen alttestamentlichen Theologen, der uns schwäbischen Geistlichen, den meisten wenigstens, am wenigsten bekannt sein dürfte und der doch, was den Umfang seiner gelehrten Arbeiten auf philologisch-theologischem Gebiete betrifft, vielleicht von allen am meisten geleistet hat, in Professor de Lagarde von Göttingen.[3] Was er gegen die Ableitung von אול und für die seinige anführt, scheint

[1] Schwäbischer Merkur vom 3. Juli 1880.

[2] Vgl. Fleischer in Delitzsch, Comm. zur Genesis, 3. A. 66 f., 4. A. 25. 57., Oehler, Schultz (1. u. 2. Aufl.), Diestel, Mühlau, Volck; ähnlich Hitzig.

[3] In seinen Orientalia. Zweites Heft. 1880. 4° S. 3/10.

Digitized by Google

mir schlagend; was er mit allem Vorbehalt, nur als eine Vermuthung gibt, da eine bestimmtere Deutung von El, Gott, zur Zeit noch unerlaubt sei, daß nemlich El das bedeute, was in Reichweite liegt, Gott als den bezeichne: welchem man zustrebt, will ich dahin gestellt sein lassen; ich führe als sein Verdienst nur noch an, daß er auch אלה, schwören, mit El in Verbindung bringt und nach 1 Mos. 24, 2. 9. 47, 29. ebenfalls von der Grundbedeutung hinstrecken, hinreichen nach ableitet. Ueber einen etwaigen Zusammenhang von El mit Elohim spricht sich Lagarde selbst nicht aus, wohl aber führt er an, daß nach Eusebius ἐλωειμ und ηλ verwandt seien: ἐλωεὶμ παρὰ τὸ ἤλ. τοῦτο δὲ ἑρμηνεύουσιν ἴσχυν καὶ δύναμιν.

7. Noch darf ich nicht verschweigen, daß sich gegen Lagarde seither und wieder für die Ableitung von אל eine gewichtige philologische Stimme erhoben hat, Professor Nöldeke in Straßburg,[1] mit der Modifikation, daß das Wurzelwort die Grundbedeutung vorne sein, Herr sein habe, El also, entsprechend den andern semitischen Gottesnamen, wie Baal, Adon, den Führer, Herrn bedeute. Letztere Vergleichung ist jedenfalls sehr ansprechend und ebenso begrüße ich es mit Freuden, daß Nöldeke den Zusammenhang von אֱלֹהַּ mit el zwar nicht für sicher, aber bei der Gleichheit der Bedeutung und der protensartigen Natur der schwachen Wurzeln doch für recht wahrscheinlich erklärte. Es ist wie mit dem griechischen θεος und dem lateinischen deus, die nach den indogermanischen Sprachgesetzen nicht zusammengehören und die von einander zu trennen man nur schwer sich entschließen kann.

8. Gegen Nöldeke hat Lagarde noch einmal seine These vertheidigt in einem Aufsatz, der in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen vom 31. März d. J. gedruckt wurde und mit den Worten schließt: „Bis auf Weiteres beharre ich... bei der Ueberzeugung, daß אֵל Gott und אֵל hin — zu, zur √ אלי gehörig, im Grunde Ein und dasselbe Wort sind, bei der Ueberzeugung, daß אֵל, Gott, denjenigen bezeichnet, wel-

[1] Monatsbericht der Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Sitzung vom 14. Okt. 1880) S. 760 ff.

Digitized by Google

cher das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens ist. Damit niemand glaube, daß diese Auffassung nicht antik sei — sie ist leider vielmehr nicht modern, und darum, nicht aus Gründen der Wissenschaft, wird sie befeindet, moderne Menschen halten sie für durchaus unmöglich und deßhalb ohne Beweis für unrichtig — setze ich die Worte der Odyssee γ, 48 her:

πάντες θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι."

Neben Homers Vers stellt Lagarde sodann auch noch von einem semitischen Dichter, Charisi, die Aussage, Gott sei jedes Wesens Quell, jeder Seele Sehnsucht, jedes Geistes Ziel, zum Beweis, daß auch für Semiten diese Auffassung der Sache sich wenigstens denken lasse.

9. All diesen Aufstellungen gegenüber möchte ich nun hier eine Vermuthung über el und elohim und ihr gegenseitiges Verhältniß mittheilen und näher begründen, die mir vor zwei Jahren plötzlich aufgestoßen ist und seither von mir verfolgt wurde, wobei ich über Fragen, die ich nicht selbst beantworten konnte, von verschiedenen Gelehrten die dankenswertheste Auskunft erhielt. Meine Vermuthung war die: Elohim ist sachlich wie sprachlich Plural von El, und Eloah erst nachträglich aus diesem Plural abgeleitet. Die Consequenzen sind klar: wäre dies richtig, dann könnte 1) von einer Etymologisirung aus dem Arabischen nicht mehr die Rede sein; es müßte 2) umgekehrt, wo immer eine hebräischem eloah entsprechende Form sich findet, vor allen Dingen das arabische ilāh und das aramäische alāh direkt oder indirekt vom Hebräischen abhängig sein; es würde damit 3) ein für die israelitische und weiterhin für die semitische Religionsgeschichte ungemein wichtiges Datum gewonnen. Um so mehr fragt sich: ist dies geschichtlich und ist es sprachlich möglich? was sind die sprachlichen und geschichtlichen Instanzen für oder wider?

1) Ich nehme zuerst das Assyrische, sintemal die Assyrologen die Denkmäler dieser Sprache bis ins dritte Jahrtausend vor Christus hinaufdatiren.

Im Assyrischen findet sich nun von einer Form, die hebräischem ʾlōah (aramäisch ʾlāh, arabisch ʾlāh) entsprechen würde

Digitized by Google

und die nach den Versicherungen der Assyrologen ilū heißen müßte, keine Spur. Vielmehr heißt Gott bei ihnen ilu oder il, plur. ilē oder ilāni, das doch wohl auf Hebräisch el führt.[1]

2) Im Phönicischen ist von einer solchen Form bis jetzt ebensowenig eine Spur gefunden. Vielmehr bezeugt uns Sanchuniathon *Ιλος Ηλος* (= El) als phönicisch, Plautus alonim vealonuth[2] = Dii Deaeque omnes als karthagisch und letzteres bestätigen uns als echt phönicisch die Inschriften, die den Plural m. אלנם und f. אלנת bieten.

Ob der Singular dazu אלן lautet (alôn) ist nicht sicher; an den beiden Stellen, wo diese Form bis jetzt inschriftlich gefunden ist (in den mit Tinte geschriebenen Fragmenten aus Kition [Corp. Inscr. Sem. T. I. p. 1. Nr. 86, A und B je einmal in Linie 3]), kann man nicht entscheiden; לאלן חדש kann ebensogut Deo als Diis Neomeniae heißen. In Eigennamen scheint der Plural elim vorzukommen, מתנאלם, עבדאלם, כלבאלם; dagegen ist freistehendes אלם an 3 Stellen, wo es bis jetzt gefunden, unsicher, an einer davon (Athen. 4, 2) vielleicht = אֵלָם, ihr Gott. Von den 10 phönicischen Eigennamen, welche Fürst in seiner Concordanz als mit Sing. אֵל zusammengesetzt aufführt, unterliegen einzelne starken Bedenken. Außerdem kenne ich nur noch אלי = sein Gott, welch letzteres dadurch wichtig ist, daß es uns für phönicisches אל die Appellativbedeutung sichert und uns verbietet, אל nur als Eigennamen eines einzelnen Gottes anzusehen.

3) Im Aethiopischen findet man merkwürdigerweise, soweit meine Kenntniß noch reicht, keine Spur weder von el, noch

---

[1] Ueber Kürze oder Länge dieses i läßt sich zur Zeit nichts sagen; „für ursprünglich langes ī spräche höchstens", schreibt mir Fritz Hommel, „die Schreibung Ba-bi-ili, die nach Delitzsch einmal vorkommen soll, man hätte demnach Babilu gesprochen". Bei Lagarde, Or. II, 4 führt Oppert aus Rawlinson (1851) die Schreibung Ba-bi-i-lu an.

[2] Daß Oehler, A. T. I, 135, Schultz (1. A.) I, 289 A. 1 dies alonim vealonuth = עליונם ועליונת nehmen, ist ein Irrthum, den Schultz in der 2. Aufl. S. 483 nicht mehr hätte wiederholen sollen, da doch Hitzig, auf den er sich beruft, Z. f. w. Th. 1875, S. 2, seine frühere Ansicht zurückgenommen hat; s. meine Eigennamen S. 43.

Digitized by Google

von eloah; sie haben für Gott — unter welchen Einflüssen ist noch unaufgeklärt — ganz andere Wurzeln verwendet.

4) Im Syrischen (Edessenischen) dagegen kommt beständig alāh vor, wie in den aramäischen Stücken des Alten Testaments und wo sich el (il) im Syrischen und Mandäischen findet, ist es Fremdwort,[1] aus dem Alten Testament eingedrungen.

5) Ebenso nun bei den nachmuhammedanischen Arabern ilāh, mit Artikel allāh. Zur Zeit Muhammeds war ihnen il, das sich in einigen Namen, besonders bei den sogenannten jemenischen Stämmen findet, nicht mehr bekannt, sie erklären es ausdrücklich für eine syrische Gottesbezeichnung. Mir ist es übrigens wahrscheinlich, daß alle diese arabischen Namen,[2] in denen il vorkommt, entweder von Süden von den Himjariten oder von Westen von der syrischen Wüste her eingedrungen sind.[3]

6) Daß an der syrischen Grenze solche el-haltige Namen bei den arabischen Stämmen ziemlich verbreitet waren, zeigen insbesondere die merkwürdigen Inschriften von Safa (östlich von Damaskus), von denen Halévy bemerkt: „Le nom de Dieu en général est l'antique אל non pas אללה. Cette circonstance suggère l'idée, que ce mot dans l'islamisme est peut-être un

[1] Auf den nisibenischen Götternamen אבניל hätte sich Nöldeke um so weniger für ursprünglich syrisches il berufen sollen, als derselbe an der einzigen Stelle, wo er bis jetzt gefunden ist, nach einer andern Handschrift אבייל lautet.

[2] Was es mit Jsbīl als Name eines Berges an den Abhängen des Radmān-Gebirges in der Nähe von Ma'rib für eine Bewandtniß hat, weiß ich nicht. Müller, südarabische Burgen II., 7 (959.)

[3] Noch entschiedener sagt Lagarde in seiner letzten Schrift: „Die Machtsphäre der Theokratie reichte ohne Frage über Idumäa, sie reichte auch über Auranitis und Batanäa hinweg. Die Anerkennung der Theokratie gab sich äußerlich in den Namen kund, welche man seinen Kindern beilegte. Kein אל in Namen der Ghassanidenzeit, auch kein אל in Namen der Herodiadenperiode und des ihr vorangehenden Jahrhunderts beweist irgend etwas dafür, daß die arabischen Stämme jenseits des Jordans, daß die idumäischen oder nabatäischen Bewohner Petras das Wort אל als einheimisches Sprachgut besessen. Im Gegentheile: von vorne herein ist es wahrscheinlich, daß sie אל von den Juden entlehnten".

Digitized by Google

emprunt fait aux Araméens, comme la forme אֱלָהִם est dûe aus Hébreux. Indem ich letzteres als fraglich dahingestellt sein lasse und vom Alter und Ursprung des Wortes אל zunächst absehe, ist, was Halévy sagt, eben das, was ich vermuthe, daß arabisches allah das durch die Aramäer den Arabern zugekommene hebräische elōah sei. Wie steht es mit den Beweisen?

a. Allāh (mit Artikel, in dem technischen Sinn Muhammeds) läßt sich selbstverständlich vor Muhammed nicht nachweisen, und wo sich das Wort in echten alten Gedichten „aus der Zeit der Unwissenheit" finden sollte, — mir ist aber (außer den bei v. Kremer aufgeführten s. u.) keine solche Stelle bekannt — müßte man es einfach als für einen alten Götzennamen substituirt ansehen; Belege für ein solches Verfahren (das zuerst einheimische Gelehrte, dann europäische Forscher, wie Nöldeke, Ahlwardt, Basset angenommen), die ich jetzt vermehren könnte, s. in meinen israel. Eigennamen S. 75.

Und selbst dann, wenn allāh oder ilāh in einem solchen Gedicht echt wäre,[1] wäre damit gegen eine Entlehnung aus dem Aramäisch-Hebräischen nichts bewiesen; denn wie hoch gehen diese Gedichte hinauf?

b. In den Stellen griechisch-römischer Autoren, die von Arabern handeln, ist mir kein Zeugniß für vor-islamisches, von jüdischen Einflüssen unabhängiges ilāh bekannt. Denn die berühmteste von allen, die Herodotstelle über Ἀλιλατ und Ὀροταλ spricht eher für als gegen meine These. Es fehlt jeder Beweis, daß Ἀλιλατ, wie vielfach, vielleicht meistens, angenommen wird = אַלְאִלָהַת, al-ilāhat, „die Göttin" sein müsse; viel eher ist es doch אַלְלָת, al-lât, das wirklich Name einer arabischen Göttin war und das vielleicht — ich spreche das mit allem Vorbehalt aus — eben aus al-ilat (dem Feminin von אל mit Artikel) contrahirt ist.[2]

[1] Dafür spricht sich neuerdings mit nicht zu verachtenden Gründen A. v. Kremer aus „Die Gedichte des Labyd". Wien 1881.

[2] An den himjaritischen Plural אלאלת wird nicht zu denken sein; in den Inschriften von Saſa findet Halévy אלת, das er allat transcribirt.

Digitized by Google

Die Zahl der arabischen literarischen Erzeugnisse, die vor die islamische Zeit hinauf reichen, ist so gering, daß von dieser Seite unmöglich die Entscheidung kommen kann; sie stammen zudem alle aus einer Zeit, in welcher, wie man mehr und mehr erkennen lernt, Christenthum und Judenthum tiefe Wurzeln unter den arabischen Stämmen gefaßt hatten.

Aber von einer andern Seite droht eine starke Gegeninstanz gegen meine These zu kommen, vom Sabäischen.

c. Auf den sabäischen Inschriften, sagt v. Kremer, finden wir den Namen elôh (ilâh) und elôhah (ilâhah) im Gebrauch und zwar zu einer Zeit, wo die alte heidnische Religion noch nicht vom Christenthum verdrängt war. Das ist sicher. Außer den mir aus der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft bekannten Belegen erhielt ich durch Professor Dr. H. Müller in Wien Mittheilung von einem unedierten Broncesiegel im Besitz des Herrn Mordtmann, das den Namen אלהתבע aufweist. Der Plural des sabäischen אלה lautet אלהי, ilâhî im Status constructus, der Absolutus müßte אלהין oder nach sabäischer Orthographie אלהן lauten, das Feminin אלהת (ilâhat) bietet die Pluralform (stat. constr., mit doppelter Endung) אלהתי ilâhāti. Daneben findet sich eine, wie es scheint, reduplicirte Form אלאלת, die dem Sinne nach als Plural von אלה anzusehen, aber noch nicht ganz sicher erklärt ist.

Dem steht nun ganz ähnlich wie im Hebräischen die Thatsache gegenüber, daß zur Bildung der Eigennamen regelmäßig, ja fast ausschließlich אל verwendet wird (אושאל, El's-Gabe, והבאל, El hat gegeben, ידעאל, ידכראל, יסמעאל, El weiß, hört, gedenkt ꝛc.), das umgekehrt als Appellativum noch an keiner Stelle der Inschriften sicher und als Gottes-Name im Context nur selten nachgewiesen ist. Wir hätten demnach hier die nächste Parallele zum Hebräischen, und es wäre von der größten Wichtigkeit, zu wissen, in welche Zeit dieselbe hinaufreicht. Aber das eben wissen wir noch nicht. Auf meine Verwerthung der himjaritischen Eigennamen zur Illustrirung der israelitischen wurde mir bemerkt, daß dieselben ziemlich jungen Datums seien. Wir dürfen, sagt Blau, für das Verständniß der himjaritischen Inschriften nicht in so hohes Alterthum hinaufgehen, sondern haben die geschicht-

Digitized by Google

lichen Andeutungen darin in die Zeitläufte des dritten und vierten Jahrhunderts nach Christo einzureihen. Zwei tragen das Datum 573 und 640 der Seleuciden, 261 und 328 nach Christus und die andern alle galten den meisten Gelehrten für jünger als der Anfang unserer Zeitrechnung, bis neuestens Dr. H. D. Müller in einer Abhandlung über die Burgen und Schlösser Südarabiens (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften Bd. 97, 955—1050) den Nachweis zu führen versuchte, daß einige der sabäischen Inschriften schon ins 8. Jahrhundert vor Christus zurückzudatiren und viele, wohl die meisten in vorchristliche Zeit zu setzen seien. Wäre dies der Fall, dann könnte an hebräischen Einfluß nicht wohl gedacht werden. Mir fehlen die Kenntnisse und die Mittel, Müller's Aufstellungen zu prüfen und anderweitige Urtheile sind mir zur Zeit nicht bekannt; nichtsdestoweniger dürfte es nicht ganz umsonst sein — selbst für den Fall, daß Müller Recht hätte — einmal die sprachlichen Gesichtspunkte zusammenzustellen, die sich für meine Vermuthung geltend machen lassen. Diese sind:

1) negativ, daß bis jetzt bei den andern Erklärungsversuchen nicht gezeigt werden konnte: a. warum die Singularform elo^{a}h in der erhaltenen hebräischen Literatur so gut wie nie, b. warum dieselbe in den Personennamen überhaupt nie vorkommt, wenn sie doch vorhanden war und von derselben das gewöhnliche elohim herstammt. Mit einer bloßen Verweisung auf die sogenannten Pluralia tantum, deren es im Hebräischen übrigens nur das eine, gleichfalls noch nicht befriedigend erklärte תרפים gibt, kann man wegen der Personennamen nicht durchkommen.

2) Unter den positiven Gründen — das gebe ich vornherein zu — ist keiner durchaus zwingend und ich verzichte im Voraus darauf, mehr als die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit meiner Erklärung darthun zu wollen, aber diese scheint mir gesichert:

a. Durch die Thatsache, daß eine ganze Reihe mit el der Form nach auf einer Linie stehender Wörter im Syrischen, zum Theil auch im Hebräischen und Arabischen den Plural durch eingeschobenes י bilden. Da ist vor allen Dingen das schon von Dillmann beigezogene שֵׁם. Das hat im Aramäischen den

Digitized by Google

Plural שְׁמָהִין oder (fem.) שְׁמָהָן, den man der Form nach von אֱלָהִן und אֱלָהָן nicht unterscheiden kann. Da ist אֵם, אִמָּא, die Mutter, ein so primitives Wort wie אֵל; das bildet ganz ebenso אִמָּהָן (nach andern אֵמָהָן), ganz ebenso das arabische umm, plur. ummahāt, und im Hebräischen vom verwandten אָמָה, Magd, der Plural אֲמָהוֹת; weiter von אָב, Vater, im aramäischen אַבָּהִין, אַבָּהָן. Zu syr. חֵם, Schwager, bemerkt das Wörterbuch plurale sumit a חִמָּהָא socer, welchen Singular zwar Bar Bahlul im Lexikon aufführt, der aber sicherlich nur aus dem Plural חִמָּהִין herausgebildet ist, ganz wie nach meiner Anschauung אלהא aus אלהין; im Arabischen von sanāh Jahr sanahât, im Aramäischen von jad Hand, wiederum einem primitiven Wort, neben dem regelmäßigen Plural 'idīn, der feminine, mit eingeschobenem h, idahāt, resp. idāhāt. Diese Beispeile dürften genügen zum Beweis, daß eine Anzahl primitiver zweibuchstabiger Nomina im Plural durch Einschiebung eines h zu dreibuchstabigen werden, daß also das h in elohim auf diese Weise erklärt werden könnte. Aber das ô? In Betreff desselben, das nach unserer Auffassung aus langem ā entstanden sein müßte, führe ich aus Stade's hebräischer Grammatik den einen Satz an (§ 77 a S. 71): „Nur selten hat sich ursemitisches â im Hebräischen erhalten.... Meist ist es zu ô getrübt worden... Die Neigung, â zu ô zu verdunkeln, ist dem hebräischen Munde so eigen, daß schließlich auch solche â, welche erst auf hebräischem Boden entstanden sind, denselben Lautwandel erlitten haben."

Der Grund dieser Erscheinung ist nicht ganz klar, ebensowenig warum in dem einen Fall das â blieb, während es in dem andern zu ô wurde, warum also כְּתָב, קָרָב, עָנָק neben אֱנוֹשׁ, חֲמוֹר, זְרוֹעַ steht, ebenso קַנּוֹא neben קַנָּא, falls auch letzteres auf angenommenes ursemitisches Ḳăṭṭâl und nicht, wie Stade vielleicht richtiger annimmt, auf die Form Ḳăṭṭăl zurückgeht. Vorhanden ist sie und nicht blos im Hebräischen, sondern auch im Syrischen, wo einerseits schon im 5. oder 6. Jahrhundert der lange Vokal â durch das griechische o bezeichnet wurde und andererseits in Handschriften, die unsere ältesten hebräischen an Alter weit überragen, gar nicht selten â mit hinzugefügtem ו geschrieben ist und dies in einzelnen Wörtern so constant, daß man erst in neuester Zeit

Digitized by Google

diesen Thatbestand erkannte (cf. Lagarde, G. G. N. 81, 15). Haben wir nicht sogar im Alten Testament selbst neben שְׂרִיוֹן die Schreibung שִׂרְיֹן und zu dem Singular דִּרְכֹן die Pluralform דִּרְכֹנוֹת und macht nicht schon Hieronymus zu 1 Mos. 23, 16. darauf aufmerksam, daß der Hethiter, der dem Abraham die Höhle verkaufte, das eine Mal Efron und das andere Mal Efran heiße? Die Möglichkeit läge also meines Erachtens vor, daß aus uraltem gemeinsemitischem אל sich ein Plural elâhim gebildet, der bei den Hebräern elohim gesprochen und geschrieben wurde.

Daß diese Ableitung aber auch Wahrscheinlichkeit hat, zeigen schon die beigebrachten Parallelen, zeigt namentlich Stade's Bemerkung über diese primitiven Nomina: „Einzelne von diesen isolirten Nominibus versucht die Sprache bei der Ableitung auf die Stufe dreier Laute zu heben", zeigt zu allermeist der schon Anfangs hervorgehobene Umstand, daß wo el und elim sich findet, elohim und noch mehr eloah fast fehlen, und umgekehrt wo alâh, ilâh herrschend geworden ist, von el fast keine Spur mehr sich zeigt. Auch den Anstand, wie bei einem und demselben Volk zwei so verschiedene Pluralformen zu einem und demselben Singular (wie nach unserer Annahme elim und elohim wenngleich selten) neben einander vorkommen sollen, können wir beseitigen; findet sich doch auch im Assyrischen neben dem gewöhnlichen Plural ilî (auch ilê geschrieben) der verlängerte ilâni und im Syrischen von eb neben ebbe der verlängerte ebbâne[1] und im Phönicischen, soweit man bis jetzt weiß, neben אלים die längere Form אלנם. Aber noch wäre die Annahme möglich: das assyrisch-phönicisch-hebräische אל für das ursemitische zu halten, aus dem sich in sehr alter Zeit, als sich Araber, Aramäer und Hebräer noch nicht getrennt hatten, die Abstraktform arab. ilâh, aram. alâh, hebr. eloah und aus dieser dann der regelrechte Plural elohim sich gebildet; aber dagegen spricht außer dem zur Genüge hervorgehobenen Verhältniß des Vorkommens von elohim und eloah vielleicht auch das Phönicische, falls auch dort aus אל sich zuerst der Plural

[1] Ob diese 2 Formen ilâni und ebbâne im Syrischen und Assyrischen auf dieselbe Weise zu erklären sind oder nicht (s. Nöldeke Syr. Gr. § 74 und Schrader ZDMG XXVI, 220) müssen wir hier dahingestellt sein lassen.

Digitized by Google

אלנם nach Analogie der bei Nöldeke l. c. angeführten syrischen Wörter gebildet und erst aus diesem, wenn überhaupt, der Singular אלן entstanden ist.

Will man auch diese Erklärung über die allmähliche Entstehung von אלוה אלהים, so nach meiner Auffassung, oder von אלהים, אלוה, so nach den andern, aus אל nicht annehmen, so bleibt meines Erachtens nur die Annahme übrig, daß es unter den semitischen Völkern in alter Zeit zwei scharf begrenzte Abtheilungen gegeben hat, von denen die einen Gott אל, die andern אלוה nannten. Zu den ersteren hätten die Assyrer, Phönicier (Kananäer) und ältesten Hebräer gehört (Beweis: ihre Namen), zu den andern die Araber und Aramäer. Unter dem Einfluß der letzteren wäre sodann bei den Hebräern elo^{a}h, elohim als Gottesbezeichnung die herrschende geworden, ohne doch in die Namenbildung mehr eindringen zu können und umgekehrt wäre das assyrisch-althebräische אל in einzelnen wenigen Spuren zu Arabern und Aramäern gedrungen. Dahingestellt bliebe, ob die auffallende Verwandtschaft der Himjariten und Hebräer sich nicht am besten mit Lagarde daraus erkläre, daß ein Schub Aramäer (unter ihnen Abraham [? cf. aber El-schaddai]) die alte Bevölkerung Kanaans so spaltete, daß ein Theil derselben als Amoräer u. s. w. im Gebirge sitzen blieb, ein anderer nach Südarabien zog, dessen Homeriten die Mimierung (eine grammatische Eigenthümlichkeit der Deklination) und eine Reihe wichtiger Ausdrücke wie אל und ähnliches (Lagarde meint dies als erster zu bemerken) mit den Hebräern gemein haben — als altchananäisches Sprachgut.

*

Habe ich auch meine These nicht erwiesen, so hoffe und verspreche ich mir doch einen Gewinn von den vorstehenden Ausführungen, nemlich den zu erneuter Untersuchung des Verhältnisses von el zu elohim und der mit el zusammengesetzten Namen Anstoß zu geben. Die Sache ist für die ganze Auffassung der israelitischen (und semitischen) Religionsgeschichte von grundlegender Bedeutung. Man weiß, sagt Lagarde, daß im Hexateuche אל von der jüngsten Urkunde mit Vorliebe in Namen der Urzeit hineingedichtet wurde, weil man, Föderaltheologe vor Coccejus, einen

Digitized by Google

Fortschritt der Offenbarung von Adam über Noe zu Abraham und Mose glaubte. Er führt aus meiner Arbeit über die israelitischen Eigennamen an, daß unter den 67 Namen, welche wir aus der Zeit des Auszugs verzeichnet finden, 21 mit אל zusammengesetzt seien und fährt fort: Daß jene Namen wirklich vorhanden gewesenen Männern angehört hätten, dies zu glauben wird die Kritik der Quellen jedem Einsichtigen verbieten. Sind aber die Namen erfunden, so sind sie es auf Grund einer Theorie, und diese Theorie beweist natürlich nur für die Zeit, in der sie entstand, nicht für die Zeit, auf welche sie angewandt wurde. Lagarde findet darin und in der Bildung der Engelnamen mit אל und in der parallelen Namengebung bei den mit Israel notorisch in enge Beziehung getretenen Nachbarvölkern den Beweis, daß das in den Bahnen des Esdras wandelnde Israel selbst אל als einer von ihm persönlich überschrittenen niederen Stufe der Offenbarung angehörig ansah. Letzteres ist sicher richtig: von der Stufe der Verehrung El's war Israel über die der Jehova-Verehrung damals schon zur Anrufung von הָאֱלֹהִים oder אֱלֹהִים schlechtweg gekommen — man lese nur im Buch Nehemia die echten Bestandtheile und vollends in Esra die aramäischen Stücke, um zu erkennen, wie sehr הָאֱלֹהִים überwiegt —; wenn nun trotzdem in den zur Zeit des Exils und nach demselben neugebildeten Namen auch für die Glieder des Bundesvolkes nie אלהים oder אלוה sich findet, auch da noch, wie zu allen Zeiten el neben יהוה herrschend blieb, so zeugt dies allein schon dafür, wie festgewurzelt die Anrufung El's in Israel gewesen sein muß, — zeugt dafür, daß neben derselben nicht schon von Anfang an die Anrufung elohim's oder ha-elohim's hergegangen sein kann. So führen uns die Namen selbst noch einer so späten Zeit zurück in die graue Vorzeit, über die jede sichere Kunde uns fehlt, und ehe die andern Fragen alle, die an Israels Gottesverehrung sich knüpfen, gelöst sind, ist es ein verfrühtes Beginnen, auch noch die ursprüngliche Bedeutung und Entstehung des Wortes אל zu ergründen; aber so viel sehen wir jetzt schon, daß El, Elohim bei den Hebräern, alāhā bei den Aramäern, Allah bei den Arabern geschichtlich und sprachlich aus einander und auf einander gefolgt sind.

Digitized by Google

Studien zur Lehre vom Bösen.

Von C. F. Jäger, Decan in Tuttlingen.

1. Es hat zu allen Zeiten in der christlichen Kirche eine Partei gegeben, welche das Böse in der Menschheit aus der sinnlichen Natur des Menschen herzuleiten geneigt war; und wenn man auch zugab, daß erst die durch eine Urſünde verdorbene Sinnlichkeit Quelle des Bösen und der Verſuchung zum Bösen geworden ſei, ſo hielten viele Chriſten doch daran feſt, daß ſo, wie es nun einmal geworden, ein Chriſt in erſter Linie vor ſeiner Sinnlichkeit ſich in Acht zu nehmen habe, weil eben dieſe das Hauptverſuchungsmittel ſei, durch welche eine geiſtigböſe Macht den Menſchen in ihre Gewalt bekomme. Man berief ſich zum Erweis dieſer Anſicht vorzugsweiſe auf die Ausſprüche des Apoſtels Paulus von dem „Fleiſche“, in dem nichts Gutes wohne. Die Gegner dieſer Richtung ſtellten dem entgegen, die Berufung auf die bibliſche Erzählung vom Sündenfall, in welcher offenbar nicht die Begier nach den Süßigkeiten der Frucht, ſondern die Hoffnung, durch ein Sichvergreifen an dem geheiligten Baume die Befähigung zur Emancipation von der göttlichen Gängelung zu gewinnen, als das entſcheidende Motiv bezeichnet werde, während das für die Sinnlichkeit Anmuthende an dem Baum und ſeiner Frucht nur als ein die That erleichternder Nebenfaktor erwähnt ſei, der überdies von dem Verſucher gar nicht betont, ja nicht einmal erwähnt werde und erſt zur Geltung komme bei den Erwägungen des Weibs, ob dem Zugreifen kein widriger Gegenreiz im Wege ſtehe. Auch wurde von den Gegnern dieſer Richtung auf die Thatſache hingewieſen, daß der Menſch auch ſolche böſe Handlungen, mit welchen ſinnliche Unluſt verbunden ſei, reizend finde, wenn er dabei den Hochgenuß einer Geltendmachung ſeines Eigenwillens gewinne: deßhalb ſei auch die höchſte und letzte Stufe in der Entwicklung des Böſen nicht bei den Menſchen zu finden, welche nach dem Verbrauch aller geiſtigen Energie alles Ehrgefühls verluſtig und Sklaven ſinnlicher Begierde geworden ſind, ſondern bei den Rittern vom Geiſte, die vom Dämon der Selbſtgerechtigkeit und des Ehrgeizes beſeſſen ſind: und da ſogar der neuteſtamentliche Gnadentroſt,

Digitized by Google

die neutestamentlichen Gnadenkräfte jeder Art und die ernsteste Ascese in den Dienst der Selbstgerechtigkeit und des Ehrgeizes gezogen werden können, so sei die Gefahr von dieser Seite her versucht zu werden, für den Christen mindestens ebenso groß, auch von demselben Apostel bestätigt, auf dessen Lehre vom „Fleisch" sich die andere Richtung berufe. Allerdings — das wird zugestanden — kommen bedenkliche Erscheinungen von Verderblichkeit geistig-bösartigen Wesens vor, welche vielleicht die Annahme nothwendig machen, daß das Geistigböse vermittelst einer krankhaft aufgeregten Sinnlichkeit sich von einem Geschlecht zum andern fortpflanzen könne: wobei freilich unerklärt und vielfach auch ununtersucht bleibt, wie geistig-böse Richtungen in organischen sinnlich-lebendigen Stoffen fortexistiren können in einer Zeit, in welcher letztere schon von der Persönlichkeit der Eltern im Wesentlichen unabhängig geworden sind und die neuzubildende Persönlichkeit des Kindes eben noch nicht vorhanden ist.

2. Soll in diese Frage mehr Klarheit kommen, so ist vor Allem der Begriff der Sinnlichkeit genauer in das Auge zu fassen. Bei diesem Wort denken wir mit Recht an Körperwesen, die lebendig und mit Empfindungsfähigkeit und Trieben ausgestattet sind. Dabei legen wir das Hauptgewicht auf die Empfindung und das Triebleben, weshalb man gewöhnlich von einer Sinnlichkeit bei den Pflanzen nicht redet, sondern in ihr das Wesen des spezifisch Thierischen zu finden pflegt. Wir wollen das vorläufig gelten lassen und zunächst ins Auge fassen, was nach den Erscheinungen im Thierleben als sinnliches Triebleben sich zeigt. Hier ist nun von Theologen und Philosophen meist nur der Selbsterhaltungstrieb und der Fortpflanzungstrieb betont worden; diese zwei Haupttriebe gelten vielfach noch als die beiden einzigen Pole und Grundformen des thierischen Triebleben, aus denen alle Erscheinungen desselben sich sollen erklären lassen. Allein das ist falsch. Der thierische Spieltrieb ist auch ein ächt sinnlicher Trieb und doch kommt er bisweilen sogar in Conflikt mit dem sinnlichen Selbsterhaltungstrieb, wie mit dem Fortpflanzungstrieb; er steht keineswegs blos im Dienste dieser beiden Triebe, sondern kann sich dieselben unterordnen und sie zum Spielzeug machen, mit dem er bisweilen höchst unsanft und ge-

Digitized by Google

waltthätig umgeht. Dabei kommt dieser Spieltrieb sogar in Conflikt mit den Empfindungsreizen: ein vom Spieltrieb einmal überwältigtes und beherrschtes Thierwesen spielt auch mit dem sinnlichen Schmerzgefühl. Die neuere, immer noch formalistische, beziehungsweise scholastisch gerichtete philosophische Psychologie glaubt, bei der thierischen Sinnlichkeit sei Lust- und Unlustgefühl die allein bewegende Kraft: das wäre freilich sehr einfach, aber das Leben, auch das sinnliche Leben ist eben nicht so einfach und es wäre höchste Zeit für unsere deutschen Theologen- und Philosophenschulen das Correktiv sinniger Naturbeobachtung bei solchen Fragen etwas gründlicher anzuwenden. Es möge gestattet sein, nach Beobachtungen etwas mehr im Einzelnen zu zeigen, wie der thierische Spieltrieb seine Selbständigkeit neben den beiden anderen Haupttrieben kundgibt. Es ist bekannt, daß ein von sinnlicher Spielnarrheit erfaßtes Thierwesen Hunger- und Durststillung in oft empfindlicher Weise zurückstellen und verschieben kann und auch zu schmerzhaften Wagnissen und Versuchen sich fortreißen läßt, selbst die Befriedigung des Fortpflanzungstriebs bisweilen stört. Auch in die dem Selbsterhaltungstrieb und dem Fortpflanzungstrieb dienenden Kunsttriebe vieler Thierwesen mischt sich manche für die Befriedigung dieser beiden letztgenannten Triebe durchaus werthlose, bisweilen sogar ungünstige Spielerei. Auch muthwillige Ueberanstrengungen, Ueberreizungen und Uebersättigungen kommen beim Thier vor. Das alles wäre nicht möglich, wenn der Spieltrieb blos eine vermittelnde Form der beiden anderen sinnlichen Haupttriebe wäre. Dasselbe folgt aus der Art, wie Thiere miteinander in Kampf gerathen. Dieser Kampf ist keineswegs immer ein Kampf um das Dasein, die Nahrung, das Obdach und die Befriedigung des Fortpflanzungstriebs, sondern entspringt nicht selten der Jagdlust und an sich zwecklosen Raufluſt, in welcher der Spieltrieb der Thiere sich äußert. Selbst wenn dieser Kampf ernsthafter wird, geht er meist viel weiter, als der Selbsterhaltungstrieb fordert: die Jagdlust und Raufluſt steigert sich zur Quäl- und Mordsucht, bei der das Thier weder für seine Selbsterhaltung, noch für seine Fortpflanzung etwas suchen oder erreichen kann, bisweilen sogar dieselbe gefährdet. Nicht blos starke Thiere kann man über solchen Dingen

Digitized by Google

ertappen, sondern auch kleine schwache Thierwesen fröhnen bei guter Gelegenheit öfter der Lust, ihren Muth zu kühlen an einem stärkeren Gegner: so z. B. die kleinen Vögel an den durch das Tageslicht geblendeten Nachtraubvögeln. Wir sehen da, wie muthwillige Spiellaune Thierschwärme vereinigt zu muthwilliger Kundgebung der Antipathie gegen andere Thierarten ohne jeglichen Erfolg für die eigene Sicherheit und für die Erhaltung der Gattung. Wir finden in der Thierwelt eine Menge völlig nutzloser und somit auch zweckloser Antipathien und Sympathien, welche einen großen Einfluß auf die Gestaltung des thierischen Lebens im Großen und Ganzen ausüben; das oft höchst leidenschaftlich werdende Spiel der Laune liegt geradezu als ein Bann auf der Thierwelt und erschwert sogar die Befriedigung des Selbsterhaltungs- und Gattungstriebs. Wenn nun das zugestanden werden muß, so liegt sehr nahe die Frage, ob denn einem so mächtigen Triebe, wie der sinnliche thierische Spieltrieb ist, nicht auch eigenthümliche Organe zur Verfügung stehen, wie dieß bei den beiden anderen Trieben ersichtlich ist. So viel ist unzweifelhaft, daß die Bewegungsorgane der Thierwesen durchweg mehr leisten können, als zu Befriedigung des Selbsterhaltungs- und Gattungstriebs erforderlich ist, und zu solcher Mehrleistung die erforderliche Ausbildung erreichen können. Auch kann sogar ein Beispiel davon angeführt werden, daß einzelne Thierwesen eigenthümliche Stoffe erzeugen, welche ihnen blos zu Befriedigung einer neckenden Quälsucht dienen. Die Stechschnacke sticht den Menschen zuerst ganz ohne Schmerzerregung, welche ja die Verhinderung des Blutsaugens zur Folge hätte; auch saugt sie das Blut des Menschen so vorsichtig, daß es kaum empfunden wird: aber wenn sie satt ist, so spritzt sie schnell den ätzenden Saft in die Wunde vor dem rasch nun erfolgenden Abfliegen, obwohl sie weder zum Ablegen ihrer Eier, die sie ins Wasser absetzt, noch zur Gewinnung eines ihr mehr zusagende Nahrung gewährenden, Saugplatzes eine schmerzhaft entzündete Hautstelle bedarf. Diese Aezgifteinspritzung hat lediglich keinen Erfolg für die Selbsterhaltung und für die Fortpflanzung dieses Thierchens und reizt in ganz zweckloser Weise ihr Opfer zu ebenso erfolglosen Reaktionen, die erst erfolgen können, wenn das rasch nach

Digitized by Google

Ausspritzung des Giftes abfliegende Thier schon außer Schlagweite sich befindet. Es liegt hier offenbar ein Beispiel boshaft neckenden Spiels in der Thierwelt vor, dem ein eigenthümlicher Stoff bereitgestellt ist. Es liegt die Vermuthung nahe, daß auch andere Thierwesen für ihr launisches Spiel zur Geltendmachung und Erregung der mancherlei sinnlichen Sympathie- und Antipathielaunen nicht blos leibliche Organe, sondern auch eigenthümliche, Lust oder Unlust erweckende Stoffe, bald feiner Art und unmerklich wirkend, bald von greifbarer Gestalt bereit haben. — Dieß Alles macht es schließlich auch sehr wahrscheinlich, daß in der Thierseele auch ein Vorstellungsbilderspiel getrieben wird, das sinnlich ist und doch weder auf den Selbsterhaltungstrieb noch auf den Gattungstrieb sich bezieht, sondern nur auf einen gewissen Kreis launenhafter Bewegungs- und Stoffverbindungsformen und -Experimente. Wenn nun aber so die Thierseele, das System der thierischen Organe und sogar die thierische Stoffbildung und der thierische Stoffwechsel, also das Thierwesen nach allen Seiten seines Lebens, auf die Befriedigung des Spieltriebs eingerichtet ist, so ist wohl anzunehmen, daß auch die Sinnlichkeit des Menschen, diese drei Pole für ihr Triebleben hat, den sinnlichen Spieltrieb, den sinnlichen Selbsterhaltungstrieb und den sinnlichen Gattungstrieb.

3. Wenn wir nun fragen, wie soll das Geistigböse sich mittelst der Sinnlichkeit des Menschen fortpflanzen können, so ist als Antwort auf diese Frage die Hinweisung auf den sinnlichen Spieltrieb gewiß zutreffend. In ihm kann das Geistigböse zu einem Naturbösen werden und sich fortsetzen auch in Völkern und Geschlechtern, in denen das geistige Leben verkommen ist, als bösartige Rasseneigenthümlichkeit, die sozusagen im Blut steckt. Bekanntlich treibt gerade der verwilderte Mensch mit Leidenschaft zwecklos quälende Spielerei an sich selbst und an Andern, und seine sinnliche Phantasie ist voll von tollen, sinnlichen Spielbildern und Bilderspielen, die keineswegs ausschließlich auf Selbsterhaltung und Gattungstriebbefriedigung sich beziehen. Hingegen wird nun von Seiten der spiritualistischen Theologen vielleicht eingewendet werden wollen, daß der Spieltrieb der Thierwesen eben an sich selbst nicht mehr zur Sinnlichkeit gehöre, sondern

Digitized by Google

als Wiederschein des geistigen Lebens in der Sinnlichkeit zu verstehen sei, der auch die beiden anderen eigentlich rein sinnlichen Triebe beeinflusse. Daß in der That der sinnliche Spieltrieb der Thierwesen dem Einfluß des Geistes die Pforten öffnet, ist zugegeben: aber dennoch sprechen einige Thatsachen dafür, daß dieser Trieb seinen Ausgangspunkt und Quellpunkt im Sinnenleben hat, obwohl er sich leicht in geistige Sphären versteigt. Bekanntlich gibt es viele Pflanzengifte, welche vorzugsweise den sinnlichen Spieltrieb krankhaft steigern: das Haschisch berauscht mit Hochmuthswahnsinnbildern und kann furchtbare Explosionen der zwecklosesten Quäl- und Mordsucht zu grausamem Spiel erzeugen, wozu es auch von der Assassinenzunft benützt worden ist: der Alkohol leistet bei manchen Individuen gleichen Dienst. Die Spielereien der Wahnsinnigen, auch ihre Neigungen zu boshaften Streichen entstehen meist durch Krankheitsstoffe im Blut; ähnliches tritt bei Fieberkranken ein, wenn sie phantasiren, was eben auch aus dem Blute kommt: selbst Sterbende verbohren sich nicht selten noch in eine kleine Spielerei, die sie äußerlich und innerlich umtreibt. Das Hundwuthgift erzeugt zwar Verfolgungswahnsinnsbilder, die den Selbsterhaltungstrieb aufregen, aber die unpraktische Neigung, mit Bissen anzugreifen, beruht doch wohl auf einem sinnlichen Spielreiz; das Tarantelgift regt zwar auch die sexuellen Triebe auf, aber doch wesentlich auch den Spieltrieb zu tollem Bewegungsspiel und ähnliches soll das allerdings für das sexuelle Leben vorzugsweise gefährliche Kantharidengift, wenn es in Speisen beigebracht wird, bewirken. Jedenfalls ist es höchst bezeichnend, daß Pflanzen- und Thiergifte so gewaltig die Phantasie aufregen und dabei zum Spiel mit Wahnbildern treiben, selbst zu einer Zeit, da weder der Gattungstrieb noch der Hunger oder Durst mehr sich regt. Ein Trieb, der so ganz besonders durch sinnliche Reizmittel erregt wird, kann nun doch nicht ein bloßer Widerschein geistigen Lebens in der Sinnlichkeit sein, sondern muß in der letzteren wurzeln. Dem entspricht auch die Thatsache, daß solche Menschengeschlechter, in welchen ein Geistigböses einmal zum Naturbösen, d. h. zu einer bösartigen sinnlichen Rasseneigenschaft geworden ist, immer auch je nach der Art und Richtung dieser schlimmen Anlagen einen krankhaften Hang zum

Digitized by Google

Genuß von verschiedenartigen Reizmitteln haben, die für den Selbsterhaltungstrieb und den Fortpflanzungstrieb durchaus nicht passen.

4. Wie verhält sich nun aber das im Spieltrieb zu einem sinnlichen Naturbösen gewordene Geistigböse zu den sündhaften Ausartungen des sinnlichen Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstriebs? Es ist schon oft bemerkt worden, daß vielfach die Excesse im Essen und Trinken und auch sexuelle Ausschweifungen anfangs keineswegs mit angenehmen sinnlichen Empfindungen verbunden sind, sondern unverdorbengebliebene junge Leute zuerst blos dadurch verleitet werden, solche ihnen zunächst widrige Excesse zu versuchen, daß sie vom Geselligkeitstrieb getäuscht meinen, es sei Ehrensache nicht hinter Andern im Vorgreifen zurückzubleiben: sie müssen sich oft förmlich dazu zwingen und in schmerzhafter Weise ihrer Natur Gewalt anthun, um den Führern in solchen Excessen folgen zu können. Erst wenn die Natur an diese Excesse gewöhnt ist, erzeugen sie das Gefühl der Befriedigung eines sinnlichen Selbsterhaltungs- oder Gattungstriebes. Daraus ergibt sich, daß auch die Ausartungen des sinnlichen Selbsterhaltungstriebs und des Gattungstriebs erst entstanden sind aus einem boshaften Uebergriff des Spieltriebs in die Funktionen dieser beiden andern Triebe, einem mit denselben getriebenen muthwilligen Spiel, das nicht selten diese Triebe und die Organe, welche ihrer Befriedigung dienen, förmlich mißhandelt. Damit soll natürlich nicht geläugnet werden, daß auch Beispiele einer direkten Vererbung der Trunksucht und des Hanges zu geschlechtlichen Ausschweifungen vorkommen; aber so viel beweist die angeführte Thatsache, daß ursprünglich die Entartung des Gattungstriebs und des Ernährungstriebs vom Spieltrieb ausging, der zwar ein ächt sinnlicher Trieb ist, aber die Einwirkung des Geistes auf die Sinnlichkeit ermöglicht. Der sinnliche Spieltrieb ist eben eine Form der allen kosmischen Wesen eignenden Tendenz nach mikrokosmischer und makrokosmischer Selbständigkeit und Selbständigkeitsbethätigung. Sowohl die kosmischen Stoffatome als die kosmischen Geist-Individuen haben das Streben nach Selbständigkeitsbethätigung, welches nicht mit dem Selbsterhaltungstrieb verwechselt werden darf, da es mit demselben ja in Conflikt kommen kann. Der sinnliche Spieltrieb und der geistige Freiheitstrieb haben also die

Digitized by Google

gleiche kosmische Wurzel und sympathisiren mit einander: artet der letztere in widergöttlichen Trotz aus, so wird der erstere auch von verderblichem Muthwillen ergriffen. Aber dieß nöthigt nun auch zu der weiteren Folgerung, daß der einmal durch geistige Sünde entbundene, sinnlich-muthwillige Spieltrieb auch wieder als sinnlicher Selbständigkeitstrieb sein Spiel selbständig fortzutreiben strebt, auch wenn der Geist Einhalt thun möchte. Das Verhältniß kann sich dann umkehren, so daß die Initiative dem aus Rand und Band gekommenen sinnlichen Spieltrieb zufällt und das geistige Freiheitsfieber erst auf Anregung sinnlichen Muthwillens und in der vom sinnlichen Muthwillen eingeschlagenen Richtung sich geltend macht oder der von letzterem ausgehenden Versuchung unterliegt. Es gibt Menschen, die erst dann geistreich und witzig werden, wenn der sinnliche Spieltrieb vom Muthwillen ergriffen ist, während sie sonst höchst geistlose Gesellen sind. Solche Menschen holen dann ihre Anregung zu geistiger Thätigkeit in den Genußmitteln, welche den sinnlichen Spieltrieb zu Excessen aufregen und müssen dann auch wieder durch sinnliche Betäubungsmittel ihre geistige Aufregung dämpfen, um Ruhepausen zu gewinnen. Das Wort des Herrn: „was zum Munde eingehet, verunreinigt den Menschen nicht", kann aber auf solche Dinge nicht angewendet werden: denn derartige Genußmittel sind keine zufälligen Unreinheiten an der nöthigen Speise, welche nach des Herrn Wort „durch den natürlichen Gang ausgeschieden werden", sondern sie sind direkt ins Blut gehende Reiz- oder Betäubungsmittel, deren Genuß der Herr entschieden zurückwies, als man sie ihm vor der Kreuzigung anbot: solche verunreinigen den Menschen, wenn nicht ausnahmsweise ihm der wunderbare Schutz Gottes zugewendet werden kann, den der Herr seinen Jüngern für den Fall einer boshaften Vergiftung verhieß, daß es ihnen nichts schaden soll, wenn sie etwas Tödtliches trinken. Es bedarf also doch manches, was zum Munde eingehet, nach Umständen einer besonderen Reinmachung durch Gottes Segensweihe und andächtigen Gebrauch des göttlichen Wortes und des Gebetes, wenn es den Menschen nicht verunreinigen soll: darauf deutet sowohl 1 Timoth. 4, V. 5. als Apostelgesch. 10, V. 15. Man ist noch lange kein Speisewähler nach

Digitized by Google

der Art der Irrlehrer zu Coloſſä, wenn man das im Auge behält: und ebenſo wenig iſt man darum ſchon ein Materialiſt, weil man zu den Vorderſätzen ſpiritualiſtiſcher Theologen und Philoſophen den hintangehaltenen Schlußſatz fügt, daß aus dem Vermögen des Geiſtes, ſeine Strebungen in dem Gebiet der Sinnlichkeit abzulagern und als Naturtriebkräfte zu organiſiren, auch folgt die Befähigung der Sinnlichkeitstriebe, die in ihnen abgelagerten Impulſe dem Geiſt an die Ferſen zu heften und ſelbſt die Wirkungen ſtofflicher Reizmittel als Triebkräfte für ſolche Rückwirkung ſelbſtändig zu verwerthen. Wenn der altersſchwache Scholaſticismus einer in den Schranken formaliſtiſcher Forſchungsmethode befangenen Zunftwiſſenſchaft ſich in ſolche Erweiterung der Conſequenzen und des Horizonts nicht ſchicken kann, ſo iſt das begreiflich: aber eine geſunde lebenskräftige Theologie und Philoſophie läßt ſichs nicht verbieten, die Ergebniſſe logiſcher Zergliederung der Vorſtellungen und Begriffe in Vergleich zu ſtellen mit dem, was unſere fünf Sinne uns lehren. Wir kennen recht wohl die Energie des Geiſtes, aber wir kennen auch die Energie des Stoffs, der Stoffverbindungen und Stoffwandlungen in dem ſinnlichen Leben der Naturweſen und halten es nicht für erlaubt, mit dem vagen Satz von dem Zuſammenhang zwiſchen Leib und Seele oder zwiſchen Leiblichkeit und Geiſte über ein Gebiet hinwegzugehen, das eine außerordentliche Mannigfaltigkeit höchſt wichtiger und der Erforſchung werther Lebensbeziehungen aufweiſt.

Ein kirchliches Verfahren unter Herzog Chriſtoph und der württembergiſchen Theologen Bekenntniß vom Nachtmahl.[1]

Von Dr. E. Schneider.

Die Lebensaufgabe, die ſich Herzog Chriſtoph geſtellt hatte, eine Vereinigung der proteſtirenden Stände Deutſchlands und

[1] Die Ausführung gründet ſich, wo nichts bemerkt, auf die Akten im K. Staats-Archiv. Verglichen wurde: J. V. Andreæ, Fama Andreana, reflorescens p. 94 sq.; Hartmann und Jäger, Brenz II. 372 ff.; Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus I. 311 ff.; Kugler, Chri-

Digitized by Google

womöglich auch der auswärtigen Evangelischen zu Stande zu bringen, war im Jahr 1559 ihrer Erreichung wenig nahe. Nicht nur waren innerhalb der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses die Lehrstreitigkeiten nach dem vielversprechenden Frankfurter Receß vom Jahre 1558 noch erbitterter geworden; ihr drohte auch durch die Ausbreitung des Calvinismus der Verlust seither unbestrittener Gebiete. Um so mehr war Christoph mit seinen hervorragenden Theologen darauf bedacht, im eigenen Hause Frieden zu halten. Am 18. Mai 1559 schrieb Brenz in einem Gutachten über die Beilegung der Streitigkeiten: „Habe ein jeder Fürst auf sein Fürstenthum und Kirchen acht, daß darinnen friedlich regiert und gelehrt werde". Ein solcher Anlaß, Acht zu geben, fand sich noch in demselben Jahre. Der Pfarrer zu Dettingen-Schloßberg, M. Bartholomäus Hagen, wurde des „Zwinglianismus" oder vielmehr calvinischer Lehre vom Abendmahl verdächtig. Er stand mit Calvin im Briefwechsel[1] und schien um so gefährlicher zu sein, weil Christophs Mutter, Sabine, welche in Nürtingen lebte und seit 1552 sich öffentlich zum evangelischen Glauben bekannte, ihn vielfach zu Rath zog und das Abendmahl von ihm sich reichen zu lassen pflegte. So wurde denn gegen ihn eingeschritten.

Ein von Brenz concipirter Erlaß an die Tübinger Theologen vom 10. September 1559 sagt, der Herzog sei glaublich berichtet worden, daß Hagen mit der irrigen Lehr der Zwinglianer behaftet und denselben schädlichen Irrthum auch bei andern ausbreite; als man ihn habe vor den Räthen und etlichen dazu verordneten Theologen verhören wollen, habe er eine schriftliche Apologie eingereicht, seine vermeinte Opinion damit zu beschönen; die Theologen sollen ein Gutachten abgeben. Kurze Zeit nachher werden auch von Valentin Vannius, Abt zu Maulbronn, D. Heinrich Weikersreuter zu Hirsau, D. Eberhard Bidembach und M. Jörg Udel zu Bietigheim ihre Bedenken verlangt. (Am 22. Nov. sind sie in der Hand des Kammersekretärs.) Dasselbe wird D.

---

stoph H. z. W. II. 171 ff.; Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V. 2. 398 ff.; Schnurrer, Erläuterungen u. s. w. S. 259 ff.

[1] Sattler, Württ. Geschichte unter den Herzogen IV. 157 ff.

Digitized by Google

J. Eisenmann, Abt zu Anhausen, und D. J. Andreä aufgetragen. Die nun eingegangenen Gutachten (dreier Professoren und der namentlich erwähnten) stimmen überein, daß Hagen „nit aufrecht und christenlich halte de cœna domini." Darum befiehlt der Herzog am 1. Dezember nach eingehändigtem Concept den drei Räthen und Brenz, sie sollten so bald wie möglich erwägen, wie eine Synode nicht nur jener neun Theologen, sondern auch anderer General- und Special-Superintendenten anzustellen sein wolle, Hagen dazu zu fordern und wie billig mit ihm per gradus gehandelt werde. Zugleich fragte er sie, mit welchen Gründen Sabina, die an Weihnachten wieder das Nachtmahl von ihm empfangen wolle, am besten zu warnen sei. Er ist nach einem Schreiben vom 7. Dezember damit einverstanden, daß die Synode am 13. Dezember in Stuttgart abgehalten werde und besteht darauf, daß die Superintendenten beigezogen werden, denn „wir tragen die Fürsorg, wo sie zu solchem conventum nit erfordert, es möchte ihnen allerlei Nachgedenkens machen, und hernach in ihrem officio desto lässiger und unfleissiger sein ...., damit sie sehen, was der Ende gehandelt und sich folgends in ihrem officio desto baß wissen zu verhalten."

Daß die Sache vor eine besondere Synode gebracht wurde, ist verschieden beurtheilt worden. Heppe[1] weißt darauf hin, daß gerade damals die Nachricht von Heßhusius Vertreibung aus Heidelberg angekommen; daher sei eine Reaktion gegen die Begünstigung calvinistischer Lehre in der Pfalz ins Werk gesetzt worden, wobei Brenz die Glieder der Synode selbst auf ihre Rechtgläubigkeit habe prüfen wollen. Planck[2] meint gar, Brenz habe im ersten Grimm über die pfälzischen Auftritte den Entschluß gefaßt, sich Genugthuung für diese Beschimpfung zu verschaffen, und deßhalb die württembergischen Theologen zu einem extremen Schritt getrieben; und je gewisser er durch die Gutachten gefunden habe, daß seine Leute alle rein seien, desto weniger sei eine Synode nöthig gewesen. Natürlich ist, daß die Vorgänge in der benachbarten Pfalz auf den immer mehr streng

[1] l. c. 311 f.
[2] l. c. 398 ff.

Digitized by Google

lutherischen Brenz, wie auf Christoph nicht ohne Einfluß bleiben konnten, und daß ihnen daran gelegen sein mußte, entschieden Front gegen sie zu machen. Um so mehr aber war eine Synode geboten, wenn dieß ohne Zwiespalt geschehen konnte und dieselbe nur veranlaßt werden sollte, thatsächlich von ihr Anerkanntes förmlich auszusprechen. Für die Annahme eines Mißtrauens in die tonangebenden Theologen, wie der Absicht von Brenz sich zu rächen, findet sich keinerlei Anhaltspunkt.

Aus Herzog Christophs Befehl, auf dieser Synode zugleich zu erwägen, ob nicht Luthers Artikel, die er gegen den Zwinglianismus habe ausgehen lassen, wieder gedruckt werden sollen[1] und ob nicht zwischen den wittenbergischen und leipziger Theologen und Illyricus und seinen Consorten eine concordia gegen den Zwinglianismus gemacht werden soll, geht vielmehr hervor, daß sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, nicht eine neue Partei unter den protestirenden Ständen aufkommen zu lassen, die ja nach dem Augsburger Religionsfrieden nicht einmal staatlich anerkannt war. Für ihn persönlich kam noch die Rechtgläubigkeit seiner Mutter in Betracht, die er bis zum Schluß im Auge behielt.

Die Synode wurde am 14. und 15. Dezember in Anwesenheit des Landhofmeisters von Plieningen, des Kanzlers Feßler, des Vicekanzlers Gerhard und des Probsts Brenz[2] gehalten. Jakob Andreä erhielt den Auftrag, das Gespräch mit Hagen zu führen. Auch dieser Umstand hat zu Argwöhnungen gegen Brenz Anlaß gegeben. Heppe[3] und Schnurrer[4] behaupten nach V. Andreäs Vorgang[5], daß auch Andreäs Rechtgläubigkeit wegen seiner freund-

[1] Dieses scheint bejaht worden zu sein, denn am 26. April 1560 bescheinigt Christoph dem Kanzler den Empfang von 10 Exemplaren dieser Schrift und erwartet 10 Exemplare des hieher gehörigen scriptum de ascensu Christi in coelum von Brenz. Die Verbreitung seiner Ansichten durch Druckschriften ließ sich Christoph überhaupt sehr angelegen sein und wies oft selbst Summen für den Druck an (30—40 fl. für 200—300 Exemplare von Broschüren).

[2] Schnurrer, l. c. 261.

[3] l. c. 312.

[4] l. c. 361.

[5] l. 3. 96.

Digitized by Google

schaftlichen Beziehungen zu Hagen Brenz verdächtig gewesen sei. Nun erklärt allerdings Andreä am Anfang des Collegiums, daß er sich gesträubt habe, die Aufgabe zu übernehmen, da sie eher einem der alten Präceptoren oder Professoren in Tübingen zugestanden wäre; aber diese bescheidene Wendung ist so gewöhnlich, daß aus ihr kein Schluß abzuleiten ist. Vielmehr ergibt sich aus der theilweise wörtlichen Uebereinstimmung zwischen der Beweisführung Andreäs, namentlich betreffs der Ubiquität, und der nachher angenommenen Confession, deren Herausgabe Brenz besorgte[1], daß vor dem Colloquium, wie dies bei solchen officiellen Akten gebräuchlich war[2], sich Brenz und Andreä über die Hagen vorzulegenden Fragen verständigten. Daß bei dieser Verständigung Brenz Andreä prüfte, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber durch nichts zu belegen[3].

Hagen wurde von Andreä belehrt, daß das colloquium nichts als seine Belehrung suche. Er irre sich in dem Artikel de substantia cœna, de ascensu domini, de manducatione impiorum, von welchen seine Confession und Apologie gehandelt. In Betreff des ersten Punktes sage er, daß Christi Leib und Blut gegenwärtig seien „im Glauben" oder „durch den Glauben"; damit sei die substantielle Gegenwärtigkeit geleugnet[4]. Andreä erklärt dagegen, daß nach der Einsetzung das Nehmen von Brod und Wein durch den Darreichenden, das Essen und Trinken durch den Genießenden und die Worte „das ist mein Leib und mein Blut" zusammengehören; wenn eines dieser drei Stücke fehle, so sei es kein Sakrament. Die Ansicht, daß das Abendmahl schon

[1] Eine vorhandene Copie, die allen Zeichen nach als Druckmanuscript benützt wurde, hat drei stilistische Aenderungen von Brenz Hand, durch welche das Original sich von dem Tübinger Druck v. J. 1560 unterscheidet.

[2] So bei der Prüfung der Rechtgläubigkeit der Geistlichen, dem Verfahren gegen die Sakramentirer (Visitationsordnung v. 13. Febr. 1557.)

[3] Heerbrand in der Leichenrede auf Andreä sagt: ex decreto et voluntate principis datum est hoc negotium D. Jacobo.

[4] Hagens Berufung auf Brenz, daß dieser auch so gelehrt habe, wird von diesem zurückgewiesen, nach V. Andreäs Darstellung, die aber in vielen Einzelheiten entschieden unrichtig ist, mit sehr derben Worten.

Digitized by Google

vor dem Brauchen ein Sakrament sei, sei gleich der Papisten zauberischem Irrthum, daß sie halten, um der Wort willen sei Leib und Blut zugegen, man brauche es darnach, wann und wo man wolle, daraus das Einsperren in das Sakramentshäuslein, Umtragen und Anbeten des Sakraments erfolgt. Auf Hagens Zugeständniß, daß beim Darreichen Brot und Wein und Leib und Blut gegenwärtig seien, fragt ihn Andreä, ob denn zwischen der Hand des Darreichenden und dem Mund des Empfangenden eine Veränderung vor sich gehe. Hagen verneint dies, beruft sich aber darauf, daß doch die Gottlosen des Genusses vom Leib und Blut Christi nicht theilhaftig werden können. Dieser Punkt wird von Andreä an die dritte Stelle verwiesen und nur einiges vorweggenommen. Dann schließt die erste Unterredung.

Am Morgen des 15. Dezember beklagt sich Hagen, nachdem der Kanzler gemeldet, daß fortgefahren werden solle, Andreä habe captiose et sophistice gehandelt; die Unterscheidung zwischen Wort der Einsetzung und Wort der Verheißung, auf die er noch gestern Abend durch D. Beurlin aufmerksam gemacht worden sei, könne er nicht verstehen; man solle ihn mit diesen Fragen verschonen. Andreä ruft die Anwesenden zu Zeugen an, daß er ehrlich gehandelt, und vereinigt sich mit Hagen dahin, daß die Substanz vom Leib und Blut immer anzunehmen sei, wenn auch nur der Glaube den Leib in dem Sinne empfange, daß darunter die Vereinigung Christi mit den Seinigen verstanden werde.

Betreffs der Himmelfahrt Christi hatte Hagen in seiner Apologie die Frage, ob der Leib Christi zumal im Himmel und auf der Erde sei, eine fürwitzige Sophisterei genannt, vor der ein Christenmensch erschrecken sollte. Andreä erwidert, daß die Frage der heiligen Schrift entnommen sei und erklärt mit Bezugnahme auf Eph. 1, 20—23. 4, 10., daß Christus, der über alle Himmel gefahren, auf daß er alles erfülle, als allgegenwärtig auch im Abendmahl gegenwärtig sei; nur die Austheilung seines Leibs sei an Brot und Wort gebunden. Nachdem Hagen den naheliegenden Einwand gemacht, er fürchte, damit werde schwenkfeldisch von einer Vergottung des Fleisches Christi geredet, beruhigt er sich mit der Versicherung Andreäs, er solle keine Angst haben,

Digitized by Google

die Anwesenden seien nicht schwenkfeldisch und erklärt sich mit dieser Deutung der Himmelfahrt einverstanden.

Beim dritten Punkt beharrte Hagen auf seiner früheren Behauptung, daß die Ungläubigen, wenn sie den wahren Leib Christi empfingen, lebendig gemacht werden müßten, weil, wenn der Glaube kein Erforderniß sei, auch Mäuse und Ratten das Sakrament genössen; und wird von Andreä und M. Aulber vermahnt, daß nur da ein Sakrament sei, wo es nach der Einsetzung Christi gebraucht werde, und daß der Glaube nur zum nützlichen Genuß gehöre, während den Ungläubigen der Empfang von Christi Leib zum Gericht gereiche. Denn Christus sei nicht nur Seligmacher, sondern auch Verdammer. Er bittet zuletzt um Aufschub; man möge ihn nicht gegen sein Gewissen drängen; was er heute nicht verstehe, verstehe er vielleicht morgen.

Der Kanzler bemerkt ihm, daß er zwar nichts gegen das Gewissen thun solle, aber weil er jetzt so christenlich freundlich und gründlich unterwiesen worden, so solle er sich eher ein Gewissen daraus machen, solcher Vermahnung nicht zu folgen. Hagen besteht darauf, daß sein Herz nicht dabei wäre, auch wie Dietrich Schnepf einwendet, daß, wie Kaiphas den heiligen Geist zum Weissagen gehabt habe, ohne geheiligt zu sein, so auch die Gottlosen den Leib Christi empfangen, ohne dadurch selig zu werden. Zum Schluß bittet Hagen, ehe er sich erkläre, um eine Privatunterredung mit Andreä, Beurlin und Schnepf[1], und nachdem er mit diesen sich besprochen, erscheint er an demselben Tag wieder vor der Synode, bittet Andreä, der Versammlung seine jetzige Meinung kund zu thun, und bestätigt dessen Bericht, der ungefähr in der Weise abgefaßt war, wie in der nachherigen deutschen Confession geredet ist.

Ein ausführlicher Bericht über die Verhandlung wurde dem Herzog vorgelegt, dessen Interesse sich durch die eigenhändige Bemerkung bekundet, daß der Kanzler ihn zweimal fleißig ab-

[1] Damit fällt Plancks (l. c. 410 Anm. 95) Bemerkung von der nicht unfeinen Politik Hagens, der von seinem Freunde Jakob, der mit ihm disputiren mußte, sich nicht bekehren ließ, sondern von Brenz. Planck hat den Bericht B. Andreäs, den er citirt, falsch gedeutet. — Ebenso unrichtig Heppe l. c. 312. Anm. 2.

Digitized by Google

schreiben lassen solle und die lateinischen Wort in ihren rechten Verstand vertauschen.

Am 19. Dezember wurde das Ergebniß des Colloquiums auf des Herzogs Befehl als Bekenntniß der württembergischen Kirche[1] anerkannt. Unterschrieben hat der Tübinger Rektor Heerbrand, die Aebte Vannius, Eisenmann, Schropp, ferner Brenz, M. Aulber[2], D. Schnepf, Beurlin, Andreä, E. und B. Bidembach und siebenundzwanzig Superintendenten und Geistliche[3]; zum Schluß bekundet Hagen, daß er seither in einigen Artikeln seinen eigenen Gedanken gefolgt sei, daß er aber jetzt diese Confession als mit der Augsburgischen und der des Herzogs Christoph (1552) übereinstimmend anerkenne. Damit wurde nach V. Andreä und Schnurrer bezweckt, daß er nicht wieder abspringe und daß die Herzogin Sabine eine Verschreibung seines Bekenntnisses habe[4]. Die Ausfertigung erfolgte deutsch und lateinisch. Alle Prediger und Candidaten wurden in der Folge darauf verpflichtet.

Mit diesem Schritte hatte sich die württembergische Kirche förmlich losgesagt von der vermittelnden Richtung Melanchtons, indem sie den Genuß des Leibs Christi durch die Ungläubigen stark hervorhob und die Ubiquität symbolisch sanktionirte. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich starker Widerspruch gegen diese Lehre erhob; der Kurfürst August von Sachsen, dem sie Herzog

---

[1] 1560 gedruckt mit einer zur Beförderung christlicher Einigkeit auffordernden Vorrede unter dem Titel: Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthumb Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im heiligen Nachtmal. 1561 lateinisch.

[2] Am 19. Juni 1560 schreibt jedoch Aulber an Christoph, daß er mit der von Brenz in de ascensu Christi in coelum ausgeführten neueren Lehre von Ubiquität und Communicatio idiomatum nicht einverstanden sei; verspricht aber friedsam zu sein. Brenz bittet am 6. Juli, mit Aulber nachsichtig zu sein, da er kein Gassengeschrei daraus machen werde.

[3] Hoffeß, durch dessen Namen Schnurrer l. c. 269 die ihm nicht bekannten Unterzeichner lächerlich macht, hat nicht unterschrieben.

[4] V. Andreä l. c. 99; Schnurreo l. c. 263.

Digitized by Google

Christoph sandte, legte sie nicht seinen Universitäten vor, da er nicht einen Streit, von dem sein Land verschont sei, hervorrufen wolle; Melanchthon, der wohl zu einer offenen Erklärung gedrängt werden sollte[1], verhielt sich ablehnend und spottete in einem Privatbriefe über das Hechinger Latein der württembergischen Aebte und über die architecti dogmatum.[2]

Wie man aber auch dogmatisch die neue Confession ansehen mag, erreicht war mit diesem Schritt, daß Christoph wenigstens innerhalb seines Landes den Streit über die Abendmahlslehre nach der Auffassung seiner hervorragensten Theologen und nach dem ihm zustehenden Rechte beendigt hatte; daß er vor einer Form nicht scheute, welche die benachbarten Pfälzer erbittern mußte, hat seinen Grund offenbar darin, daß er, dessen Gedanken stets auf die Vereinigung der Evangelischen gingen, der neu eindringenden insania Zwinglianismi[3] gegenüber Ernst zeigen wollte, da sie ihm das evangelische Bekenntniß zu gefährden und den theologischen Hader zu vermehren schien. Daß er unter den damaligen Verhältnissen in kirchenpolitischer Beziehung nicht zu weit ging, beweist die Thatsache, daß unter der auf sein Betreiben zu Naumburg am 1. Februar 1561 neuunterschriebenen Augustana zwar nicht der Name des strenglutherischen Johann Friedrich von Sachsen, wohl aber der des Pfälzers Friedrichs III. und des Kurfürsten August sich findet.

Für Hagen hatte die Sache noch ein Nachspiel, welches beweist, daß der Herzog auch dem äußern Anlaß für die Aufstellung des Bekenntnisses ein großes Gewicht beilegt und daß er eben darum leichter zu entschiedenem Auftreten bestimmt wurde. Unter dem Nachlaß der Herzogin Sabine, die am 30. Aug. 1564 starb, fanden sich calvinistische Predigten mit Randbemerkungen, von denen Christoph mit Recht vermuthete, daß sie von Hagen stammen. Um dieselbe Zeit theilte ihm dieser mit, daß er im Besitz einer Confession seiner Mutter sei, welche sie am 7. Aug. 1558 in Form eines Sendschreibens an den katholischen Beicht-

[1] Kugler l. c. 173.

[2] Kugler l. c. 173; Schnurrer l. c. 268.

[3] Bemerkung Christophs auf einer bei seiner Mutter gefundenen Schrift.

Digitized by Google

vater der Herzogin Jakobäa von Bayern geschickt hatte[1]. Daß Hagen, der Verfasser der Confession, auf den Befehl, dieselbe einzusenden, sie erst umarbeitete, war nicht geeignet des Herzogs Verdacht zu zerstreuen[2]. Er gab sie Brenz zur Begutachtung und es schien ihm bedenklich, Hagen im Amte zu lassen. Am 3. Januar 1565 befiehlt er den Kirchenräthen, da sie und die Theologen anderer Sachen wegen gerade zu Urach seien, Hagen vorzuladen. Schon am 4. erscheint dieser ihrem Geheiße gehorsam und läßt sich vor dem Thor anzeigen. Da aber in Dettingen die Pest herrschte, an der auch seine Frau gestorben war, so verschieben die Räthe die Unterredung, um ihm „billich mit mehr Affliktion zuzufügen", und weil, seit man seinetwegen habe einen großen Kessel überhenken müssen, des Zwinglianismus halber nichts von ihm verlautet habe. Der Herzog findet dies billig.

Erst am 30. Juni berichtet der Synodus, wie er bei den Visitationsberichten auf den Flecken Dettingen gekommen, habe man gehört, daß Hagen sich in Lehre und Leben wohlverhalte. Um die Geschäfte des Synodus jedoch nicht zu stören, habe man gedacht, das Verfahren gegen ihn in Bebenhausen, wo die Theologen neben der Tübinger Fakultät wegen des Protokolls über das Maulbronnische Colloquium zusammenkommen, einzuleiten. Der Herzog ist aber der Ansicht, daß die Sache vor den Synodus gehöre, und so wird am 5. Juli Hagen auf den Abend des 6. vor denselben citirt. Diesmal ist Hagen im Bad und stellt sich erst am 3. August auf der Kanzlei. Da der Synodus nicht mehr beisammen ist wird er wieder heimgeschickt. Christoph verliert die Sache nicht aus den Augen: am 14. August ist er damit einverstanden, daß Hagen doch nach Bebenhausen berufen

[1] Die Antwort war natürlich ablehnend ausgefallen; dagegen bat er um eine Zusendung von Wein, den ihm Sabina ihrerseits verweigerte.

[2] Hagen legte übrigens ein Exemplar der ursprünglichen Confession bei. Dasselbe war dadurch ganz abgegriffen, daß „die vertriebenen Christen zu Straubsing, die jetzt meist in Regensburg wohnen", es vor zwei Jahren zum Lesen und Abschreiben sich ausgebeten hatten. Hagen bittet Christoph, die Confession drucken zu lassen; er könne allein in Bayern 200—300 Exemplare anbringen.

Digitized by Google

wird. Dieser erscheint am 22. August eben als die Theologen zu Pferde steigen und muß wieder nach Hause ziehen; doch gelingt es ihm Brenz zu sprechen und die Aufklärung zu erhalten, daß dem Herzog in seiner Confession verba flexiloqua enthalten zu sein scheinen; er verspricht sich zu erklären, daß man einen candorem bei ihm spüren solle. Am 14. September endlich tritt er, da der Synodus noch nicht wieder zusammenberufen, vor das Consistorium, bekennt sich auf Befragen, nachdem ihm wieder zuvor eine Privatunterredung mit Brenz, Andreä und einigen andern bewilligt worden ist, zur Augsburgischen und Christophischen Confession, wie zu der über das Abendmahl vom J. 1559 und erklärt, daß er mit der für die Herzogin verfaßten Confession diese und sich gegen den Verdacht des Zwinglianismus habe vertheidigen wollen; im Uebrigen könne man an jedem Buch etwas tadeln.

Am Nachmittag betont Brenz noch einmal, daß sie nicht sua temeritate sed ex mandato principis et in ejus commodum zusammengekommen seien, während Hagen sich beklagt, daß man ihm zu lieb ein concilium veranstaltet, da man ihn hätte durch den Special zurechtweisen können. Zum Schluß vermahnt ihn der Kanzler, daß er hätte klarer schreiben sollen, wenn er die alte Herzogin hätte vom Zwinglianismus entschuldigen wollen. Dann schreibt Hagen eigenhändig die vorgelesene Erklärung, in der er auch die jüngst wider die Heidelbergischen Zwinglianer und Calvinianer von der Person Christi gestellte Deklaration approbirt. Das Ganze beurkunden die anwesenden Theologen und Räthe.

Noch an demselben Tage wurde dem Herzog Bericht erstattet, daß jetzt sinceritas ohne alle suspicio erreicht. Am folgenden schrieb dieser zurück, daß ihm genug gethan; aber wie es mit seinem Verhalten zu seiner Mutter stehe? Auf die Erwiderung, Hagen habe gesagt, daß er sie und sich habe vertheidigen wollen, legte Christoph dieselbe mit der Bemerkung ad acta „hat sein' Weg; kann mich aber noch nicht Verdachts enthalten, dieweil er nit exquisite besprochen auf die Handlungen, so er mit meiner Frau Mutter gehabt."

Digitized by Google

Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage.

Von Prof. Dr. Rud. Kittel in Stuttgart.

Dritter Artikel.

5. Die für die Datirung des Priestercodex so wichtige Frage nach der Zeitbestimmung der Scheidung zwischen Priestern und Leviten hat der vorhergehende Artikel (Theol. Stud. a. W. II. 147 ff.) bis dahin geführt, daß gegenüber den Sätzen Wellhausens gezeigt wurde, wie weder Ezechiel der erste Anfänger jener Scheidung ist, noch der P. C. sie als vollzogene Thatsache kennt, vielmehr Ezechiel sie nur neu einschärft und der P. C. theilweise von ihr noch gar nicht weiß, theilweise nur als von einer Sache, die von der Priesterschaft erstrebt wird und den Gegenstand eines Kampfes zwischen ihr und den Leviten bildet. Es ist daher weiterhin das Deuteronomium um seine bestätigende Stimme in dieser Angelegenheit zu befragen.

Bekanntlich äußert sich das zweite Königsbuch bei Gelegenheit des Berichtes über die Reform Josias 23, 9 hinsichtlich der Versetzung der Landleviten nach Jerusalem in den schlichten, überaus harmlos klingenden Worten: „aber die Priester der Höhen opferten nicht auf dem Altar Jahves in Jerusalem, sondern aßen das Ungesäuerte mit ihren Brüdern." Der ganze Vorgang, um den es sich dabei handelt, sieht sich hier äußerst friedlich an und macht fast den Eindruck, als hätten die Leviten, die jetzt von selbständigen Höhenpriestern zu kaum geduldeten Handlangern degradirt werden, diese Wandlung der Dinge freiwillig über sich ergehen lassen und am Ende gar die Großmuth ihrer jerusalemischen Genossen noch dankbar zu schätzen gewußt.

Diesem Eindruck entspricht aber schwerlich der wirkliche Sachverhalt. Der Verfasser muß vielmehr entweder kein klares Bild desselben mehr haben, oder er mag, da jene Annahme nicht wahrscheinlich ist, sich mit den mancherlei Streitigkeiten und unerquicklichen Verhandlungen, die diese Angelegenheit ohne Zweifel hervorgerufen hat, nicht befassen und sucht sie eher etwas zu verhüllen. Denn daß man derartige Verhandlungen hier voraussetzen muß (vgl. Dillmann, Exod. und Lev. S. 459), beweist der spätere Verlauf der Geschichte der Priester und Leviten bis

Digitized by Google

nach dem Exil hin, welcher zeigt, daß die Maßregel Josias faktisch gar nicht zur Ausführung kam, — ohne Zweifel weil die Leviten, und wohl gerade mit Berufung auf das Deuteronomium, sich gegen sie sträubten. Ein weiterer Beleg dafür ist die Erzählung von der Rotte Korah, mag man nun von der letzteren die von uns vorgeschlagene (Jahrg. II. dieser Zeitschrift S. 38 f. 164 f.), oder die von Andern vertretene Deutung annehmen.

Das Beispiel ist lehrreich für das Deuteronomium. Denn um dieselbe Frage wie 2 Könige 23 handelt es sich auch im Deuteronomium und das letztere ist — mag es nun erst zur Zeit seiner Auffindung oder schon unter Hiskia und vielleicht noch etwas früher verfaßt sein — jedenfalls mitten aus manchen Erörterungen über jene Angelegenheit heraus geschrieben. Auch dem Deuteronomium sieht man die Spuren heftiger Kämpfe und Parteiungen in Israel, wie sie die Priesterangelegenheit zu Tage brachte, heute nicht mehr an. Es ist dies aber nicht der Beweis für ihr Nichtvorhandensein, sondern nur für den friedliebenden, vorhandene Gegensätze, statt sie schroffer zu spannen, ausgleichenden und womöglich verhüllenden Charakter dieser Schrift. Noch mehr als das Königsbuch trägt das Deuteronomium diesen Charakter und er ist bei ihm geradezu der Schlüssel für das Verständniß und die Würdigung seiner Aussagen über das Priestertum. Das Deuteronomium kennt den Gegensatz zwischen Priestern und Leviten, aber seine Anordnungen suchen ihn, wenn irgend möglich, auf friedlichem Wege auszugleichen und beiden Theilen einigermaßen gerecht zu werden. Es vertritt deshalb zwar nicht dieselbe schroffe kastenmäßige Trennung beider Theile wie wir sie im P. C. finden, aber sein Verfasser ist darum doch weit entfernt, die einfache Gleichberechtigung beider Parteien, ohne jeden Unterschied innerhalb der Leviten, zu verlangen. Wo es diesen Eindruck erweckt, da ruht er auf einem durch jene Eigentümlichkeit hervorgerufenen Schein.

Die eben ausgesprochene Behauptung hat sich nun allerdings des Widerspruches von Seiten der jetzt vielfach verbreiteten Anschauung über den Pentateuch zu versehen. Nach Wellhausen wird im Deuteronomium „mit einer Art absichtlicher Emphase die gleiche Berechtigung aller Leviten zum Opferdienst in Jeru-

Digitized by Google

salem statuirt" (Gesch. Isr. S. 150). Ebenso gehört es zu den Grundthesen der ganzen ihm zustimmenden Seite unter den Gelehrten, daß das Deuteronomium Unterschiede innerhalb des Stammes Levi nicht kenne, sondern allen Leviten ohne Ausnahme das Priestertum in Jerusalem zuspreche, daher auch Kayser in seinen auch den vorausgegangenen Abhandlungen des Schreibers dieser Zeilen mehrfach entgegentretenden Artikeln[1], auf die deßhalb einigemale zurückzukommen sein wird, diese Behauptung aufs Neue ausspricht (S. 329 f. 336. 640)[2].

Wir halten diese Auffassung schon deßhalb für unmöglich, weil die ganze Tendenz des Deuteronomiums mit ihr in Widerspruch tritt. Diese geht, genau wie die Absicht Ezechiels und im Grunde auch die des P. C., auf Reinigung des Kultus durch Beseitigung der Höhen. Freilich sind die Höhen bis zum Deuteronomium vielfach als berechtigte oder wenigstens geduldete Heiligtümer angesehen. Aber wenn einmal ein Institut mit Gewalt beseitigt werden muß — denn freiwillig werden die Höhenpriester nicht gewichen sein —, so ist die Zeit vorüber, wo es als geduldet erscheinen kann. Waren die Höhen früher berechtigt, so sind sie es jedenfalls für das Deuteronomium nicht mehr und darum auch ihre Priester nicht mehr denen Jerusalems ebenbürtig. Es ist ein Gedanke, der für die Logik des ganzen Altertums zwingend ist und der auch für den Verfasser des Deuteronomiums nothwendig Geltung haben mußte: ist ein Institut verwerflich, so sind es auch seine Vertreter, — sind es die Höhen, so auch ihre Priester. Die Höhen sind dem Deuteronomium und seiner Zeit das Produkt einer sündhaften Abweichung und ihre Priester als die Pfleger und Vertreter ihres Kultus sind damit nothwendig und naturgemäß selbst dieses Frevels schuldig. Dagegen ist es eine baare Unmöglichkeit für israelitisches Bewußtsein, daß das Deuteronomium die Höhen für sündhaft erklären und trotzdem ihre Priester als denen von Jerusalem gleichberechtigt und des Frevels unschuldig ansehen sollte. Eine Versündig-

[1] Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage ꝛc. von Prof. Dr. Kayser in Straßburg. Jahrb. f. prot. Theol. 1881.

[2] Vgl. auch Reuß, Gesch. der heil. Schriften des A. T. S. 358.

Digitized by Google

ung setzt, wie Ezechiel klar nicht nur erkennt, sondern auch ausspricht, einen Sünder voraus; — „sie tragen ihre Schuld" sagt er von den Höhenpriestern seiner Zeit. Wer soll denn aber im Deuteronomium der Veranstalter des Frevels der Bamoth sein, wenn nicht die Priester derselben?

Wenn trotzdem die Worte des Deuteronomiums den Höhenpriestern gegenüber ganz anders lauten als die Ezechiels, so sind das nur die Worte und der Charakter des Schreibers. Der Sinn und die Tendenz beider sind genau dieselben. Aber Ezechiel ist der schroffe, keine Rücksichten kennende Gesetzesmann, der Deuteronomiker der human und vermittelnd denkende Mann der billigen Rücksichten. Bei Ezechiel außerdem liegen die Verhältnisse klar und fertig abgeschlossen, beim Deuteronomium ist die Sache erst im Stadium des Werdens; seine Tendenz ist ihm klar, aber wie es im Einzelnen werden und wie den verschiedenen und im Grunde gleich sehr berechtigten Interessen entsprochen werden soll, darüber schwebt ihm noch kein bestimmtes Bild vor. So tragen seine Aussagen im Interesse einer wohlgemeinten Vermittlung das Gepräge absichtlicher Unbestimmtheit und mehrdeutiger Allgemeinheit.

Noch ein weiterer Grund macht die Gleichberechtigung beider Theile, der Priester und Leviten, im Sinne des Deuteronomiums zum Voraus zur Unmöglichkeit. Den Commentar zu den Anordnungen des Deuteronomiums in Betreff der Priesterschaft bildet das Vorgehen Josias 2 Kön. 23. Josia hat, wie wir sonst wissen, für seine Reform das Deuteronomium zu Grunde gelegt. Es darf als ein Resultat der Wissenschaft, worüber die Vertreter verschiedener Anschauungen zu annähernd vollständiger Einstimmigkeit gelangt sind, gelten, daß das unter Josia gefundene Gesetzbuch nicht der ganze Pentateuch, sondern das Deuteronomium war. Nun hat aber Josia in jener auf Grund des Deuteronomiums vollzogenen Reform den Unterschied von Priestern und Leviten aufs strengste durchgeführt. Was liegt demnach näher als der Schluß und die Erwartung, daß das Deuteronomium die Handhabe zu diesem Vorgehen bieten mußte? Ist es irgend sprachlich möglich, den Wortlaut des Deuteronomiums so zu verstehen, daß er eine Unterscheidung von Priestern

Digitized by Google

und Leviten zuläßt, so ist diese Fassung absolut gefordert. Denn das Werk Josias, das aus dem Deuteronomium gerechtfertigt wird, und das gerade in diesem wichtigsten Akte seiner Reform seine einzige Stütze gegen widerstrebende Elemente, wie sie ganz sicher auch ihm nicht fehlten, zu holen hat, muß ganz nothwendig wenigstens in seiner prinzipiellen Tendenz mit diesem Gesetzbuch übereinstimmen. Wird dieser Einklang gestört und hat das Deuteronomium gegentheilige oder nur prinzipiell andere Vorschriften als die sind, welche Josia durchführen will[1], so ist seine Berufung auf dieses Gesetzbuch eitel und konnte bei Niemand Glauben finden. Denn der nächste beste der Höhenpriester konnte sich auf den wahren Wortlaut des neugefundenen Gesetzbuches berufen und Hilkia und den König zu Schanden machen. Ja noch mehr: stimmen Josias Werk und das Deuteronomium nicht überein, so tritt dieses Buch nicht bloß Josia und seinen Helfern in der Reform, — es tritt ebenso unserer heutigen Quellenkritik mit den heftigsten Schwierigkeiten in den Weg. Wer bürgt dann der heutigen Kritik dafür, daß gerade dieses Buch es war, das Josia seiner Reform zu Grunde gelegt hat? Diese Behauptung ist dann so unwahrscheinlich als irgend möglich und die mühsam erworbene Position: daß Josia das Deuteronomium und nicht den ganzen Pentateuch auffand und zu Grunde legte, droht uns unter den Händen zu zerfließen und einer schadenfroh harrenden konsequenten Antikritik zum Opfer zu fallen.

Eine nähere Erörterung der Hauptstellen des Deuteronomiums hat das Bisherige zu belegen. Sie wird als das charakteristische Merkmal der Aussagen dieses Buches über das Priestertum allerdings zunächst ein höchst eigentümliches *Schwanken im Sprachgebrauch* ergeben. Es stößt dem Leser hier, sobald die verschiedenen Aussagen zusammengenommen werden und der Versuch gemacht wird, sie in ein Ganzes zusammenzuschauen, eine solche Unbestimmtheit und so wenig klare Unterscheidung der wesentlichen Begriffe auf, daß man genöthigt ist, entweder totale

[1] Ueber eine kleine Differenz, die doch besteht, aber zufällig und unwesentlich ist, ist unten zu reden.

Digitized by Google

Unbekanntschaft des Verfassers mit den realen Verhältnissen seiner Zeit anzunehmen, oder aber, da diese Annahme kaum zutreffen kann, auf absichtliche Vermischung der bestehenden Differenzen zur Vermittlung der Gegensätze zu schließen. Aber doch wird sich neben dieser einen Wahrnehmung immer wieder die andere festhalten lassen, daß die Aussagen des Buches anders nicht zu vereinigen sind, als durch die Annahme, daß dasselbe den Unterschied zwischen Priestern und Leviten kennt und festgehalten wissen will, wenn es ihn auch möglichst verwischt und theilweise bis zur Unkenntlichkeit verhüllt. Dies ist in solchem Grade der Fall, daß es heute fast nicht mehr möglich ist, den Knoten zu entwirren. Der Sprachgebrauch ist so fließend, die Begriffe so sehr unter einander verschlungen, daß man sich nicht wundern kann, wie daraus in der That mit exegetisch scheinbar gleichem Rechte die entgegengesetztesten Folgerungen gezogen werden konnten.

Wir beginnen mit Deut 27, 9—14. Hier stehen „die Priester die Leviten" V. 9, „Levi" V. 12 und „die Leviten" V. 14 in Einem Zusammenhang. Nun müßten nach der Theorie, wie sie jetzt beliebt wird, diese drei Begriffe vollständig identisch sein. Die Erwartung trifft aber von ferne nicht zu und soweit wenigstens bietet die Stelle ein bestimmtes Resultat, daß der Stamm Levi für den Deuteronomiker hier etwas ganz anderes ist, als die Priesterleviten. Denn לוי steht V. 12 in der Reihe der übrigen Stämme: Simeon, Juda, Issaschar ꝛc., ist also zweifellos der Stamm. Dagegen הכהנים הלוים stehen V. 9 mit Mose den übrigen Stämmen, „dem ganzen Israel" gegenüber, um eine feierliche Anrede an dieses zu halten, d. h. um bei einer solchen Mose zur Seite zu sein. Sie sind offenbar nur eine Abordnung des Stammes Levi, ohne Zweifel die hervorragenderen Priester. Es ist somit ein klarer Unterschied zwischen dem Stamm Levi als ganzem und den Levitenpriestern gemacht, wie ihn ja unzweideutig genug auch Ezechiel voraussetzt, wenn er 43, 19 und 44, 15 die Priester, die doch nur Söhne Zadoks und damit von den Leviten streng geschieden sind, trotzdem הכהנים הלוים nennt; schon sein Sprachgebrauch hätte vor der einfachen Identifizirung beider Theile auf Grund des Ausdrucks הכ׳ הל׳ bewahren sollen.

Digitized by Google

So klar also hier diese Unterscheidung zu Tage tritt, so ist dagegen alles Weitere in desto größere Unbestimmtheit gehüllt. Glaubt man nämlich erwarten zu dürfen, die Leviten in V. 14 seien wohl identisch mit לוי in V. 12, so wird man sich schon darin nothwendig getäuscht sehen müssen durch die Wahrnehmung, daß ja Levi bei den segnenden (d. h. ohne Zweifel den Segen nicht in corpore aussprechenden, sondern vertretenden) Stämmen sich befindet, die לוים hier aber Fluch aussprechen. Unter ihnen sind augenscheinlich dieselben verstanden, die vorher הכ׳ הל׳ genannt Mose zur Seite standen. Es ist die schon oben von לוי im Allgemeinen unterschiedene (hervorragende) Priesterschaft, die oder deren Vertreter den versammelten Stämmen, unter denen sich auch Levi befindet, Segen und Fluch verkündet, während diese selbst nur das אמן respondiren. Sowenig sonach diese Stelle zur Theorie von der unterschiedslosen Einheit der Priester und Leviten stimmt, so sehr täuscht sie zugleich die Erwartung, einen bestimmten Unterschied zwischen Priestern und Leviten festzustellen; die Priesterleviten sind nicht der Stamm Levi, aber auch die Leviten sind dieser nicht, sondern die Priesterleviten sind den Leviten gleich und wie diese vom Stamm Levi unterschieden. Man sieht hier in eine Verschwommenheit des Ausdrucks, mit der sich fast nicht mehr wissenschaftlich operiren läßt und die nicht aus dem Zufall, sondern nur aus einer bestimmten Absicht verstanden werden kann.

Dieselbe Wahrnehmung wiederholt sich in gesteigertem Grade in Kapitel 18. Die Hoffnung, den Ausdruck הכהנים הלוים nun in dem Sinne, der nach 27, 9 feststand, vorzufinden, wird wiederum gründlich getäuscht durch den Zusatz לוי שבט כל־. Also nun ist der Stamm Levi identisch mit den Priesterleviten, von denen er vorher so genau geschieden war! Und die Priester sollen nun den ganzen Stamm befassen und plötzlich in einem weiteren Sinne genommen sein als dort! Daß diese Worte, für sich genommen, zu dem Gedanken verleitet haben, als sei hier die volle Gleichberechtigung aller Leviten gelehrt, ist mehr als begreiflich. Die Worte für sich allein angesehen und aus dem Zusammenhang mit den Aussagen und dem Charakter des Deuteronomiums gerissen, würden ja unstreitig diesen Sinn fordern. Nicht aber sobald sie mit 27, 9 ff. und mit den Aussagen Ezechiels in Beziehung gesetzt

Digitized by Google

werden. Die Stelle 27, 9 ff. hat uns bewiesen, daß das Deuteronomium die Differenz von Priestern und Leviten kennt und der Sprachgebrauch Ezechiels liefert den Beleg dafür, daß die Redeweise in Deut. 18, 1 mit jener Differenz ganz wohl verträglich ist, obwohl diese auf den ersten Anblick durch die Worte ausgeschlossen scheint. Denn auch Ezechiel, obwohl er die Leviten aufs strengste von den eigentlichen Priestern scheidet, nennt 40, 45 (vgl. 45, 4 f.) jene immer noch כהנים, bezeichnet also den ganzen Stamm Levi im weiteren Sinn als Kohanim, d. h. als geistlichen Stamm. Es besteht somit kein Hinderniß, den Begriff Kohanim im Deuteronomium neben jenem engeren in einem weiteren Sinne zu fassen, ohne daß dieser jenen oder jener diesen ausschließen würde. Ebendamit ist auch von dieser Stelle aus das obige Resultat über den Unterschied der Priester und Leviten nicht umgestoßen, wenn gleich die Unbestimmtheit des deuteronomischen Ausdrucks insofern vermehrt ist, als wir nun nicht bloß die Leviten im engeren Sinne von Priestern, sondern auch umgekehrt die Priester im weiteren von Leviten vorfinden. Sucht man aber angesichts dieses Sachverhaltes nach Gründen, die jenes schillernde, vorhandene Gegensätze verwischende, Nebeneinander erklären könnten, so wird man auch hier wieder zu dem Gedanken gedrängt sein: es ist, als wollte der Deuteronomiker, wie er anderwärts es direkt thut, so auch indirekt immer wieder den Priestern (auf deren Partei er im Innern steht) es zu Gemüte führen, daß es ihnen obliege, mit den abgesetzten Leviten säuberlich zu fahren und zu bedenken, wie jene eben doch ihre Stammesgenossen sind und von Hause aus der ganze Stamm Levi Priesterrecht hat.

Aehnlich wie in 18, 1 scheint die Bedeutung des Wortes כהנים in 21, 5, wo zu einem auf freiem Felde gefundenen Erschlagenen außer den Aeltesten der nächstliegenden Stadt „die Priester, die Söhne Levi's hinzutreten, denn sie hat Jahve dein Gott erwählt, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen." Die Stelle wird zwar von Riehm (Handwörterb. d. bibl. Altert. S. 1223 a) und Dillmann (a. a. O. S. 458) und ihnen nach von Bredenkamp (Ges. u. Prof. S. 186) nach Analogie von 17, 8 f. und 19, 17 erklärt und somit auf die Priester des jerusalemischen Obergerichts bezogen. Wir möchten diese Deutung nicht für

Digitized by Google

unmöglich erklären, doch scheint sich, wenn einmal überhaupt ein weiterer Sinn von kohanim zuzugeben ist, auch hier die Deutung nahezulegen, daß, wie die Aeltesten, so auch die Leviten der nächsten Stadt an den Ort der That berufen werden. Immerhin ist, auch ohne diese letztere Stelle, nach dem Vorhergehenden darüber entschieden, was von dem Satze Riehms (a. a. O.), der sich auch bei Bredenkamp (Ges. u. Prof. S. 186) findet, zu halten ist: „Priester" könnten jene nichtpriesterlichen Leviten nicht heißen. Sie heißen vielmehr nach Deut. 18, 1 und wohl auch 21, 5 allerdings Priester; aber sie *heißen* es mehr, als sie (auch der Meinung des Deuteronomikers nach) es sind.

Den bisherigen Ergebnissen entspricht es vollständig, daß 10, 8 der ganze „Stamm der Leviten" ausgesondert wird, „die Bundeslade Jahves zu tragen und vor Jahve zu stehen, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen bis auf diesen Tag", — also ohne Unterschied zu den priesterlichen Funktionen bestimmt erscheint, und daß hart daneben, 10, 6, Aaron und nach dessen Tode sein Sohn Eleasar als Priester genannt wird. Also wiederum dasselbe: Priestertum des ganzen Stammes ohne Unterschied, und daneben erbliches Priestertum einer einzelnen Familie, — auf der einen Seite ein deutliches Durchblicken des Unterschiedes, ja sogar das unverkennbare Hervortreten einer erstberechtigten Oberpriesterfamilie, und auf der andern dicht dabei ein fast grundsätzliches, in den allgemeinsten Ausdrücken sich bewegendes Verwischen aller Differenzen, das uns trotzdem nicht glauben machen kann, daß solche nicht bestanden. Die Einheit beider Verse läßt sich nimmermehr anders herstellen, als durch die Annahme, daß im Sinne des Deuteronomiums zwar der Stamm Levi als ganzer der geistliche und zum heiligen Dienste berufene Stamm ist, faktisch aber doch nur ein Theil desselben, das Haus Aarons, das Priesterrecht im engeren Sinne ausüben kann. Und daß die Worte 10, 8 keinen Anhalt zu dem Schlusse geben, als hätte jeder beliebige Levit das Recht, jede der dort genannten Funktionen nach freiem Belieben zu wählen und auszuüben, erhellt schon aus der Erwägung, daß dann naturgemäß der ganze Stamm Levi sich zum eigentlichen Opferdienst, zweifellos der einträglichst enpriesterlichen Funktion, gemeldet haben würde und für die untergeordneteren Funktionen schwerlich Jemand mehr übrig geblieben wäre.

Digitized by Google

Kehren wir aber zu Kapitel 18 zurück, so wiederholt sich auch hier der mehrfach kennen gelernte Sachverhalt. „Das ist das Recht der Priester dem Volke gegenüber", hebt V. 3 an und läßt damit vermuthen, die Kohanim seien die V. 1 dagewesenen, also der Stamm Levi. Wenn dagegen V. 3b mit לכהן, einem im Sprachgebrauch des Deuteronoms höchst auffallenden Singular, fortfährt, der unwillkürlich an den Einzelpriester Aaron und das ויכהן אלעזר בנו 10, 6 erinnert, so wird der Leser schon dadurch wieder an jene Trennung gemahnt. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die eigentümliche und augenscheinlich absichtliche Gegenüberstellung von הכהן und הלוי V. 3 und 6. Jener erscheint als der in Jerusalem ansässige Priester, dieser als der fahrende Levit, der seinen Wohnsitz „in irgend einem der Thore Israels" hat und nun nach seinem freiem Belieben nach Jerusalem kommen kann, um hier einzelne Male Opferdienst zu thun und Opferantheil zu erhalten. Priester und Levit sehen hier aus wie zwei nach Rang, Ansehen und Bedeutung verschiedene Klassen. Hiezu kommt die fast an den Priesterkodex erinnernde Ausdrucksweise V. 5b „er und seine Söhne", auf die auch Riehm (a. a. O. 1224a) verweist und die in der That für einen ganzen Stamm nicht passen will, sondern viel eher im Sinne des בנו 10, 6 auf eine einzelne Familie zu gehen scheint, da ja ohnehin im engern Zusammenhang gar nicht von Levi, sondern von „dem Priester" die Rede ist. Auch die Worte: „wie alle seine Brüder die Leviten" finden ihren weitaus einfachsten Commentar in 2 Kön. 23, 9: „sie aßen das Ungesäuerte mit ihren Brüdern", setzen also die Trennung voraus. — Andererseits ist freilich, wenn man billig sein will, nicht zu verkennen, daß auch hier das Deuteronomium seinen schillernden Charakter nicht ganz verläugnet. Es scheint, als wollte der Verfasser absichtlich einer gewissen Mehrdeutigkeit seiner Worte Raum lassen. Achtet man nemlich auf V. 5a und die erste Hälfte von 5b, so wird fast nothwendig jener erste Gedanke, daß hier der ganze Stamm Levi gemeint sei, wiederkehren, denn die Worte klingen beinahe wörtlich an 10, 8 an und und die Redensart מכל־שבטיך zwingt zwar nicht dazu, die Worte auf den ganzen Stamm zu beziehen (vgl. die Anmerkung bei Riehm a. a. O. 1224a), aber sie kann diese Fassung immerhin empfehlen.

Digitized by Google

Vergleichen wir endlich in V. 6 ff. den in zweifellosem Gegensatz zu לכהן stehenden Ausdruck „der Levit" mit der Bezeichnung הלוי in Deut. 12, 12. 18. 19, welche dort den seiner Höhe beraubten Leviten bedeutet, der jetzt, nachdem man nicht mehr opfert „an jeglichem Orte, den man siehet" (V. 13), und nicht mehr thut, „wie wir heute thun, Jeder nach seinem Gutdünken" (V. 8), seinen Dienst und sein Einkommen verloren hat und daher als ein armer, brodloser Mann der mildthätigen Fürsorge der Bevölkerung empfohlen wird und der deßhalb zu festlichen Anlässen nach Jerusalem mitgenommen und zu den Opfermahlen zugezogen werden soll, — so werden wir trotz aller sonstigen Unbestimmtheit der Ergebnisse in dem Resultate, das sich bisher als bestimmte Grundlage durch alle sonst so fließenden Ausdrücke hindurch bewährt hat, bestärkt. Dieser Levit ist nicht derselbe wie der Priester, der vor Jahve steht; er wohnt auf dem Lande (גר שם 18, 6) [1] und kommt je und je zu dem Opfermahle eines begüterten Israeliten als dessen Gast, und wenn damit und aus den Gaben, die er erhält, sein Unterhalt nicht gedeckt ist, so mag er wohl auch zuweilen zum vorübergehenden Opferdienst an's Heiligtum kommen. Daß sein Aufenthalt und Opferdienst in Jerusalem nur als ein vorübergehender gedacht ist, leuchtet aus den eben citirten Worten von V. 6, ebenso auch aus אשר בשעריך 14, 27. 29. 16, 11. 14 vgl. 26, 11 ff. ein und wird auch durch die etwas dunkeln Schlußworte des Verses nicht alterirt. [2]

Man hat mehrfach die Frage aufgeworfen, ob mit dem levi des Deuteronomiums, den im Lande zerstreuten Leviten, die Höhenpriester der vordeuteronomischen Zeit gemeint seien oder nicht; die vorstehende Erörterung geht von der Voraussetzung aus, daß diese Frage zu bejahen ist. Riehm jedoch (man vgl. dazu auch Bredenkamp a. a. O. S. 186) sagt darüber a. a. O. S. 1223b: „mit den Höhenpriestern darf man sie nicht identifiziren, obschon unter jenen viele, vielleicht die meisten levitischer Abkunft waren." Wir meinen, wenn das Deuteronomium „jedem Leviten, welcher

[1] Gegen Kayser S. 640, Riehm S. 1223b und Dillmann S. 458, die alle von einer in Aussicht genommenen „Ueberfiedelung" reden.

[2] So auch Reuß a. a. O. S. 350.

Digitized by Google

darnach Verlangen trug, . . . die Berechtigung zugesteht, im Namen Jehovas seines Gottes zu dienen (18, 6 ff.)" . . . und wenn dazu „ohne Zweifel diese Bestimmung den Zweck hat, die Abstellung des Höhenkultus, in welchem viele Leviten ihren Beruf und Lebensunterhalt gefunden hatten, zu erleichtern" (a. a. O. 1223b) — so sei damit auch im Sinne Riehms selbst die Thatsache erwiesen, daß der levi in Deut. 18, 6 und mit ihm in 12, 12. 18 f. wenigstens den levitischen Theil der abgesetzten Höhenpriesterschaft bedeute. Macht aber Riehm a. a. O. weiter geltend: der Höhenpriester hätte ein Schriftsteller, dessen Hauptzweck die Abschaffung des Höhenkultus sei, sich gewiß nicht so angelegentlich angenommen, so müßten wir diesen Grund allerdings gelten lassen, wenn es sich beim Deuteronomium um den bleibenden Aufenthalt und Opferdienst der Leviten in Jerusalem handelte. Dies ist jedoch, wie wir sahen, nicht der Fall; was das Deuteronomium den Leviten zugesteht, ist vielmehr ein vorübergehendes Antheilnehmen am Opferdienst, oder vielmehr am Opferertrag. Denn daß die ganze Verordnung ihr Gewicht mehr auf den חלק, den pecuniären Opferertrag, als auf den Opferdienst legt, ist ersichtlich. Und hier ist geradezu zu sagen: eben *weil* der Gesetzgeber die Höhen abschafft, hat er die Pflicht, ihren Priestern, wenigstens soweit sie als Leviten an den Kultus ein Anrecht haben, für Unterhalt zu sorgen.

Außerdem ist aber zu beachten, daß 2 Kön. 23 und demnach gewiß auch das Deuteronomium wohl zu unterscheiden weiß zwischen eigentlichen Götzenpriestern und einfachen Höhenpriestern.[1] Die Jahvehöhe ist zwar verwerflich, so sehr, daß ihre Priester 2 Kön. 23, 5 geradezu כמרים heißen, aber doch besteht zwischen ihr und der abgöttischen Bama ein Unterschied. Läßt es sich nun nach der ganzen Lage der Verhältnisse bestimmt vermuthen, daß die im Lande zerstreuten Leviten der Mehrzahl nach sich dem Höhendienst, wenn auch dem jahvistischen, ergeben haben, so legt schon die Thatsache, daß das Deuteronomium in Zusammenhängen, wie Kapitel 12, wo es sich gerade um die Abschaffung dieser Höhen handelt, so angelegentlich für die Leviten eintritt, den Gedanken

[1] So auch Reuß a. a. O. S. 350. 358.

Digitized by Google

nahe, daß es unter seinen Leviten auch die jahvistischen Höhendiener einbegreife.

Allerdings hält auch Josia sich nicht ganz genau an den Wortlaut der Vorschrift Deut. 18, 6, insofern er die jahvistischen, nicht aber die abgöttischen Höhenpriester (die zugleich wegen des בתוך אחיהם 2 Kön. 23, 9 als mit den levitischen in der Hauptsache identisch zu denken sind) bleibend nach Jerusalem versetzt, oder vielmehr zu versetzen sucht, andererseits aber dafür sie gar nicht am Opferdienst Theil nehmen läßt. Allein diese Differenz ist ohne Belang und stößt den oben ausgesprochenen Satz nicht um. Denn die eine Abweichung vom Deuteronomium ist genau genommen, wie der weitere Verlauf der Geschichte beweist, der uns bis zu Ezechiel hin die Leviten auf den Höhen vorfinden läßt, gar keine wirkliche Abweichung, sondern nur der mißglückte Versuch einer solchen, eine etwas andere Lösung der obschwebenden Frage, die aber gar nicht in Kraft trat. Die andere Abweichung aber ist nur formeller Art und faktisch geringfügig. Denn in der prinzipiellen Angelegenheit der Versagung der dauernden Zulassung zum Opferdienst sowie der Gewährung einer Entschädigung durch Opferantheile stimmt Josia mit dem Gesetz. Und hierauf mußte für die Leviten der Hauptaccent ruhen; hatten sie die Opferdeputate, so konnte es ihnen von geringem Belange sein, ob sie auch noch die Form der Opfervollziehung mitmachten oder nicht.

Blicken wir auf die bisherige Erörterung über das Deuteronomium zurück, so mögen die über unsere Frage gewonnenen Resultate immerhin etwas Unbefriedigendes an sich haben, sofern sie kein vollständig einheitliches Ergebniß zu bieten vermögen. Allein eine objektive Betrachtung, die sich scheut, der einen oder andern Seite der Aussagen Gewalt anzuthun, wird, wie wir glauben, bei dem Charakter der deuteronomischen Aussprüche über diese Schwierigkeit nicht hinüberkommen. Doch hat sich auf allen Punkten wenigstens Ein Resultat behauptet, das für unsere obschwebende Pentateuchfrage das wichtigste ist: das Deuteronomium kennt, wenn auch die Trennung schwerlich so schroff festgehalten wird und die Gegensätze vielfach zu verwischen versucht werden, trotzdem einen bestimmten, deutlich erkennbaren Unterschied zwischen den eigentlichen Priestern und den übrigen Gliedern des Stammes Levi.

Digitized by Google

Man sollte dieses Resultat, wenn es irgend exegetisch zulässig ist, schon deßhalb nicht beanstanden, weil es durch die Verhältnisse der deuteronomischen Zeit geradezu gefordert wird. Man stelle sich die Sache praktisch vor: eine Reform schafft die Höhen ab setzt ihre Priester außer Kurs zu Gunsten des Einen Heiligtums in Jerusalem. Dieses Heiligtum ist seit Jahrhunderten in Betrieb, sein Kult hat immer größere Dimensionen, seine Priesterschaft in Folge dessen immer mehr den Charakter einer geschlossenen vornehmen Kaste angenommen. Die Tempelstellen sind, wenn die großen Feste richtig gefeiert und die Opfer auch nur theilweise in der vom P. C. intendirten Form dargebracht werden, einträgliche und gesuchte Posten, für die sich jedenfalls in Jerusalem selbst unter den berechtigten ansässigen Familien immer wieder Bewerber genug gefunden haben mögen. Nun soll auf einmal ein Gesetzgeber diesem geschlossenen, hier in Jerusalem erbberechtigten Stande die Aufnahme einer ganzen Menge von neuen Kollegen in vollständige Gleichberechtigung und unter Zulassung nicht etwa zu den niederen Dienstleistungen, sondern zu allen Ansprüchen und Einkünften und selbst zu den höchsten Stellen zumuthen! Diese Zumuthung wäre eine Naivetät des Gesetzgebers. Hat der Deuteronomiker sie gestellt, so ist er ein unpraktischer Mann, der mit den thatsächlichen Verhältnissen nicht zu rechnen weiß. Mit den Höhenpriestern natürlich mußte es ihm ein Kleines sein, fertig zu werden, — ihr Stern ist ohnehin im Niedergang begriffen, sie werden durch die Uebermacht der jerusalemischen Priesterschaft, und ihre Heiligtümer durch die Schwere des Tempels von selbst erdrückt. Die Priesterschaft des Tempels aber steht selbständig da und hätte sich um dieses Gesetz, wie um manche andere, die ihr nicht gelegen waren, nicht allzuviel bekümmert; dies mußte auch der Deuteronomiker wissen. Vor allem aber hätte ein solches Gesetz ein Hoheprieſter schwerlich ans Licht gezogen und vertheidigt. Hierin also geben wir Kayser vollkommen Recht, der S. 640 gegen Dillmann fragt: „sollte der Hoheprieſter Hilkia, der das Deuteronomium publicirte, eine andere Ansicht vom Priesterrecht der Leviten gehegt haben, als seine Amtsgenossen am Tempel?“ Nein, gewiß nicht; aber eben weil Hilkia das Deuteronomium ans Licht zog, so kann dieses Buch unmöglich etwas Anderes

Digitized by Google

enthalten haben, als was der jerusalemischen Priesterschaft genehm war. Wir meinen, je mehr man wie Kayser thut, die Thatsache betont, daß gerade ein Priester es ist, der das Deuteronomium publizirt, desto eher müßte man sich davon überzeugen können, daß dieses Gesetzbuch nichts den Forderungen und Interessen der Priesterschaft so direkt Zuwiderlaufendes enthalten hat wie die Gleichberechtigung aller Leviten, die ein Hoheprieſter nie und nimmer als neues Recht proklamirt hätte.

Also volle Gleichberechtigung „mit den gleichen Amtsbefugnissen und Einkünften, wie sie die Zadokiten hatten" (Kayser S. 640), kann das Deuteronomium gar nicht verlangen und hat es faktisch nicht verlangt. Wohl aber liegt es im Geist und Charakter dieses Buches mit seiner humanen und vermittelnden Weise, daß es die Gegensätze nicht so schroff ins Auge faßt und darstellt, wie sie sich wirklich gestalteten, sondern eher mit einem versöhnenden, aber immerhin unbestimmten Vorschlage auszugleichen sucht. Das ganze Deuteronomium hat ja in seinen Vorschlägen etwas Vermittelndes; sein Verfasser ist ein Mann des Friedens, der Wunden heilen möchte, ohne zu schneiden und Reformen durchführen, ohne wehezuthun. So sucht er, allen Theilen gerecht zu werden und macht deßhalb einen Vorschlag, der bei einigem Sinn für Billigkeit beide Parteien befriedigen konnte. Doch die Priesterschaft will von Rücksichten der Billigkeit nichts wissen, sie besteht auf ihrem Rechte.

Wir erkennen also hier denselben Proceß zwischen Deuteronomium und P. C., wie wir ihn schon bei der früher besprochenen Frage nach der Einheit des Heiligtums sich vollziehen sahen. Dort fanden wir (vgl. Theol. Stud. a. W. 1881 S. 46), wie in einer früheren Schicht seiner Gesetzgebung der Priestercodex selbst noch die unbefangene Duldung der Landheiligtümer kennt, wie darauf das Deuteronomium diese abschafft, aber so, daß es den Fernwohnenden die Rücksicht angedeihen läßt, daß sie wegen einer einfachen Schlachtung nicht zum Heiligtum zu kommen haben, und wie endlich eine bald hierauf folgende spätere Schicht des P. C. diese mildere Vorschrift wieder umstößt und auf dem strengen Rechte beharrt. Denselben Vorgang können wir hier in Betreff der Abschaffung der Höhen und der Versorgung ihrer Priester ver-

Digitized by Google

folgen. Jene frühere Schicht des P. C. weiß, wie sich zeigte (a. a. O. S. 160 ff.), auch von der Trennung der Priester und Leviten noch nichts, wogegen die spätere die Trennung, wenn auch noch nicht als fertige Thatsache,[1] so doch wohl kennt und mit rückhaltsloser Klarheit und Offenheit ausspricht. Das Deuteronomium dagegen hält noch zurück, sucht zu vermitteln und wagt noch nicht, die Gegensätze offen aufeinander treffen zu lassen; es nennt die Höhenpriester noch Kohanim und gewährt ihnen noch einen, wenn auch vorübergehenden Antheil am Opferdienst. Davon will der P. C. nichts wissen, — was liegt näher, als der Schluß: die beiden Bücher seien in derselben Periode und unter denselben Verhältnissen entstanden, aber so, daß der P. C. (genauer seine zweite Schicht, die mit der Redaktion zusammenfällt) die priesterliche Reaktion gegen jene deuteronomische Milde bildet? Die Priesterfrage würde uns also — um dies hier vorläufig anzugeben — abermals die Stufenfolge der Quellen: P. C.[1], Deuteronomium, P. C.[2], Ezechiel an die Hand geben, wie dies schon bei der Frage nach dem Ort des Kultus der Fall war.

---

[1] Ich habe mich trotz gewissenhafter Prüfung des Sachverhalts von der Richtigkeit der hiegegen angeführten Gründe Kayſers (a. a. O. S. 642 f.) nicht überzeugen können. Auf das eine von mir angeführte Argument: der Verfasser wolle zwar das „Dienen" der Leviten, wage aber noch keine bestimmte Funktion derselben vorzuschlagen, erwidert Kayser: es sei eine Eigentümlichkeit von Q, die Gesetze nur in der Weise gegeben und ausgeführt sein zu lassen, wie es in der mosaischen Zeit möglich war; deßhalb sei bei den Funktionen der Leviten nur vom Tragen des Zeltes und der heiligen Geräthe, nicht aber vom Waschen, Schlachten ꝛc. die Rede. — Aber ist denn das Schlachten, Reinigen und Zubereiten der Opfer, das bei Ezechiel die Funktion der Leviten bildet, etwas, was in der mosaischen Zeit unmöglich wäre und nicht in die Wüstenzeit übertragen werden konnte? Was thut denn dann der Brandopferaltar, was die ganze Stiftshütte und die weitläufige Opferthora Lev. 1 ff., in der doch gewiß oft genug vom Schlachten, Waschen u. dergl. Funktionen die Rede ist (Lev. 1, 5. 9. 11. 13. 6 u. öft.) in Q? Im Gegentheil, wenn in Lev. 1, 5. 6. 9 ꝛc. diese untergeordneten Funktionen genannt sind, und zwar so, daß deutlich der Priester sie nicht thun darf, aber ebenso deutlich auch nicht die Leviten, sondern das darbringende Volk, so ist mir dies ein neuer Beweis für die Richtigkeit meiner über

Digitized by Google

Gegen diese relative Gleichzeitigkeit von Deuteronomium und Priestercodex macht Kayser (a. a. O. S. 662) wiederum den Hohepriester Hilkia geltend, der gewiß nicht gerade dieses Gesetzbuch proklamirt hätte, wenn andere genuin priesterliche vorhanden gewesen wären, die seinen Zweck besser erfüllt hätten. Allein nach unserer von Kayser angezogenen Anschauung war der P. C. mit seinen von jener zweiten Redaktion herstammenden spezifischen Eigentümlichkeiten in der Zeit des Deuteronomiums zwar in Arbeit, aber noch nicht fertig, konnte also nicht publizirt werden. Außerdem aber ließ sich — und dieser Punkt ist wesentlicher — die priesterliche Forderung in viel unbefangener Weise in dieser Form des volkstümlichen und profetischen Gesetzbuches zum erstenmal vor die Oeffentlichkeit bringen, als in einem eigentümlich priesterlichen Buch, dessen Tendenz sofort erkannt wurde. Das Deuteronomium vertritt hier die Stelle eines klug vorbereitenden Aktes.

6. Ist somit zwar nachgewiesen, daß der Gedanke der Trennung der Priester und Leviten dem Deuteronomium durchaus

diese Kapitel (Theol. St. a. W. 1881, S. 162 ff.) ausgesprochenen Vermuthung, daß hier die Trennung beider Theile noch nicht einmal bekannt ist; der Verfasser hat keinen Gedanken davon, daß dies die Leviten zu thun hätten. — Wenn weiterhin Kayser mit Beziehung auf Num. 3, 7. 8 sagt: die Geschäfte der Leviten seien hier nicht unbestimmt gelassen und nur auf das Waschen und Schlachten zu beziehen, so ist gegen die erste Aufstellung zu sagen, daß alle von K. betonten Ausdrücke in derselben Weise wie von den Leviten, auch von den Aaroniten vorkommen (לפני אהל מ׳ 18, 2 und שמר משמרת בני ישראל 3, 38; vergl. noch 18, 3 und 3, 31), also gerade nicht spezifische, sie von den Aaroniten scheidende Funktionen der Leviten sein können; gegen die zweite, daß der in V. 7 f. gemeinte Dienst der Leviten (besonders das שמר כלי אהל מ׳) seine deutliche Erklärung in V. 23 ff., besonders V. 31. 25. 36 findet, wo bei sonst sehr genauer Aufzählung des Einzelnen das Waschen, Schlachten und Zubereiten des Opfers durchaus fehlt.

Das andere aus Num. 16 genommene Argument sucht Kayser durch den Hinweis auf des Verfassers literarische Manier zu entkräften. Allein damit, daß der Verfasser hier zu seiner sonstigen literarischen Gewohnheit greift, ist doch nicht gesagt, daß ihn nicht bestimmte Vorgänge seiner Gegenwart veranlassen konnten, seine Erzählung so zu formuliren, wie er thut. Ich kann mich weiterhin auf Siegfried (Theol. Jahresbericht 1881) berufen, der hier Kayser gegenüber entschieden auf meine Seite getreten ist.

Digitized by Google

nicht unbekannt ist, der Termin seiner Entstehung also jedenfalls vor die Abfassung jenes Gesetzbuches zu verlegen ist, so ist damit freilich der Weg zu einer selbständigen Construction der Geschichte des Priestertums in der Art, wie sie Wellhausen S. 130 ff. unternommen hat, noch nicht vollständig geebnet. Einer der Hauptstützpunkte der Pentateuchtheorie Wellhausens und seiner Partei ist nemlich ihre Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses der Namen „Söhne Aarons" und „Söhne Zadoks" oder, was dasselbe bedeutet, des Verhältnisses jenes Priestervaters Zadok und seiner Söhne zum Hause Aarons.

Wir sind damit auf die oben schon kurz berührte Stelle 1 Sam. 2 geführt. Wellhausen nemlich erklärt es für einen weiteren Beweis der nachexilischen Abfassung des Priestercodex, daß er die Priester des Centralheiligtums zu Söhnen Aarons mache (S. 128), um sie dadurch als die seit der Stiftung der Theokratie legitimen erscheinen zu lassen. „Diese Meinung, fährt er fort, konnte vor dem Exil nicht gewagt werden. Denn damals war es zu wohl bekannt, daß das Priestertum des jerusalemischen Geschlechts sich nicht über die Zeit Davids verfolgen ließ, sondern erst von Zadok datirt, der unter Salomo die erbberechtigte Familie Eli verdrängte." Zadok aber, heißt es dann weiter, gehörte nach 1 Sam. 2 gar nicht wie Eli dem Hause Aarons und dem Stamm Levi, dem in Egypten erwählten rechtmäßigen Priestergeschlecht an; „er gilt als der Anfänger einer absolut neuen Linie." Heißen nun trotzdem jene von ihm sich herleitenden Emporkömmlinge im P. C. „Söhne Aarons", „so ist dies ein sicheres Merkmal, daß die Fäden der Tradition aus der vorexilischen Zeit hier vollkommen abgerissen sind", — also der P. C. nicht vorexilisch sein kann.

Die Frage ist somit: ist in der That, wie behauptet wird, das Aufkommen der Familie Zadoks ein Hinderniß der gleichzeitigen oder bald nachfolgenden Benennung der Priesterschaft mit dem Namen „Söhne Aarons"? Dies wird allerdings der Fall sein, wenn Zadok wirklich weder Aaronite ist, noch dafür gelten kann. Seiner Herkunft nachzugehen, wird deßhalb unsere nächste Aufgabe sein.

Es ist bekannt, wie in 1 Kön. 2 Abjathar, ein Nachkomme Elis, der unter David theils mit, theils ohne Zadok an der Spitze

Digitized by Google

der Priesterschaft gestanden war, wegen seiner Parteinahme für Adonja von Salomo verstoßen und an seine Stelle Zadok, der bisher längst Priester gewesen war, zum alleinigen Priesterhaupt bestimmt wird. Dieser Vorgang ist 1 Kön. 2, 27 mit ausdrücklicher Zurückweisung auf die Weissagung über das Haus Elis 1 Sam. 2, 27 ff. erzählt. Die letztere Stelle lautet:[1]

„[27] Und es kam ein Mann Gottes zu Eli und sprach zu ihm: So spricht Jahve: Allerdings habe ich mich Deinem Vaterhaus geoffenbart, als sie in Egypten im Hause Pharaos waren [28] und habe es mir vor allen Stämmen Israels zu Priestern erwählt (בחר בחרתי), hinaufzusteigen (*αναβαινειν* LXX) auf meinen Altar, um Räucherwerk zu verbrennen und das Ephod vor mir zu tragen, und gab deinem Vaterhause alle Feuerungen der Söhne Israels (zur Speise *εις βρωσιν* LXX). [29] Warum . . . . ehrest du deine Söhne mehr denn mich, daß ihr euch mästet von dem Besten der Gabe meines Volkes Israel? [30] Darum spricht Jahve der Gott Israel: Allerdings habe ich gesagt:[2] Dein Haus und dein Vaterhaus sollen vor mir wandeln für immer, — nun aber spricht Jahve: das sei ferne von mir, sondern die mich ehren, ehre ich und die mich verachten, werden zu Schanden. [31] Siehe es kommen Tage, da haue ich ab deinen Arm (Samen LXX?) und den Arm deines Vaterhauses, daß kein Alter mehr in deinem Hause sei. [32] Dann sollst du deinen Widersacher in der Wohnung (als Priester) sehen, die ganze Zeit über, da Jahve Israel segnen wird; aber in deinem Hause soll kein Alter sein über diese ganze Zeit. [33] Nur Einen Mann will ich dir (= aus deinem Hause) nicht ausrotten von meinem Altar, daß deine Augen verschmachten und deine Seele sich härme, weil die ganze Menge deines Hauses als Männer stirbt. . . .

[35] Und ich will mir einen treuen Priester erwecken, der (אשר LXX) nach meinem Herzen und nach meiner Seele handeln wird; ihm will ich ein beständiges Haus bauen und er soll vor meinem Gesalbten wandeln allezeit." . . .]

---

[1] Vergl. dazu Thenius im Comm. zu d. St., ebenso Keil im Comm.; ferner Riehm a. a. O. S. 1221 f., Dillmann a. a. O. S. 459 f., Bredenkamp a. a. O. S. 180 ff.

[2] Man beachte auch die Wiederholung dieses schon V. 27 f. so ausführlich behandelten Gedankens und vergleiche besonders dazu, daß hier erst das Haus neben dem Vaterhaus eintritt — vielleicht ein Zeichen, daß

Digitized by Google

Hätten wir die Deutung dieser Weissagung in 1 Kön. 2, 27 nicht, so könnte trotz der zwei letzten Verse und ihrer Beziehung auf das Königtum kein Ausleger auf den Gedanken kommen, die Prophetenworte anders, als auf die nächstliegenden Ereignisse zu deuten. Das Vaterhaus Elis kann an sich sowohl ganz Levi, als das Haus Aarons sein; etwas Anderes dagegen kaum (beispielsweise nicht Ithamer, oder — was damit identisch wäre — ein bloßer Theil des aaronitischen Hauses, worauf es so oft bezogen wird). Im Sinne des Samuelbuches ist es das Erstere[1], wofür auch die Bezeichnung „vor allen Stämmen", sowie besonders die Ueberweisung „aller Feuerungen Israels" spricht. Dieses Vaterhaus nebst dem Hause Elis wird aufgerieben — durch das Sterben seiner Söhne und noch mehr die Ermordung der Priesterschaft von Nob 1 Sam. 22. Auf ein vollständiges Ausgerottet- oder vom Priestertum Verdrängtwerden sind die Worte nicht zu beziehen. Denn die Redensart גרע ורע bedeutet nach sonstiger Analogie[2] nicht vollständige Vernichtung, sondern bloße Preisgebung und Schwächung. Besonders aber wird von den folgenden Worten מהיות זקן בביתך, in denen die Erklärung unserer Redensart enthalten ist, dieser Sinn gefordert. Diese Worte, die ja für Abjathar gar keinen Sinn haben, wohl aber für Eli, beweisen außerdem, daß die Weissagung unter dem צר ursprünglich nicht Zadok denkt. Sie sterben im Mannesalter — wie jedenfalls die Mehrzahl jener 85 in Nob voraussetzen läßt und wie noch deutlicher der rasche Wechsel der Generationen in Elis Hause: Pinehas, Ahitob, Ahia-Ahimelech (1 Sam. 14), Abjathar, die alle Zeitgenossen des einen Samuel sind, beweist. Ein Anderer, und

in diesem Vers die umarbeitende Hand besonders eingegriffen hat. Denn bei Abjathar handelt es sich, wenn unsere Stelle (worüber unten) bei Seite gelassen wird, nach den sonstigen Nachrichten nicht um sein Vaterhaus, sondern um sein Haus. Im Uebrigen läßt sich mit Ausnahme von V. 35 f. die Scheidung der Bestandtheile nicht mehr genauer vollziehen.

[1] Gegen Riehm a. a. O. S. 1224 a Anm.; allein alle Feuerungen Jahves sind ja auch nach ihm dem Hause Aarons nicht gegeben, sondern nur die des jeweiligen Hauptheiligtums. Zu vergleichen wäre außerdem Deut. 18, 1.

[2] Vergl. Mühlau und Volck, Lexikon zu d. W.

Digitized by Google

zwar ein צר, ein Rivale Elis und demnach nicht aus Elis Haus und Vaterhaus, wird Priester während einer Blütezeit Israels — wer könnte hier an jemand Anderen, als an Samuel denken, der ja wie ein Rivale neben das Haus Elis eintritt und es solange er lebt, vollständig in Schatten stellt? Nur Ein Mann endlich bleibt übrig, während das Gros des Hauses Elis hinstirbt — jener entronnene Abjathar, der zu David flieht 1 Sam. 22, 20.

Streichen wir vollends aus dem ursprünglichen Zusammenhang die zwei letzten Verse mit ihrer für den profetischen Zeitgenossen Elis viel weniger als für einen Späteren passenden Beziehung auf den Gesalbten Jahves, vor dem jener Priester wandeln werde, so kann kein Zweifel sein, daß die erste Gestalt der Weissagung nicht an Zadok denkt, sondern an Samuel, dessen scheinbar widerrechtliches Aufkommen profetisch motivirt wird. Erst der Verlauf der Geschichte Zadoks und die nochmalige Verdrängung des sich wieder erholenden Hauses Elis erinnert an jene alte Weissagung und läßt nicht unpassend, wenn auch nicht ohne Umdeutung, auch diese erneuerte Verstoßung als Folge jenes alten Fluches erscheinen.

So bezieht der Verfasser des Königsbuches jene alte Weissagung auf den Fall Abjathars und gibt zugleich ihr selbst in den Versen 1 Sam. 2, 35 f. einen Zusatz, der den alten Sinn verwischt und den neuen anbahnt.

Elis Haus — dies ist der ursprüngliche Sinn der Weissagung — ist in jener Zeit der hervorragendste Vertreter des Stammes Levi und des Priestertums; wird es so dezimirt, daß kein Alter mehr in ihm ist, so ist damit der Arm des Vaterhauses Elis, d. h. Levis zerschmettert — seine Kraft ist aufgerieben und seine Autorität geschwächt, ohne daß es deßhalb die Meinung des Verfassers ist, es gebe außer Elis Haus keinerlei Leviten mehr. Samuel nun gehört nicht nur nicht zum Hause Elis, auch dem Stamm Levi gehört er nicht an. Wird er Priester, so ist damit und mit den Schlägen, die außerdem Elis Haus und in ihm den Stamm Levi treffen, die Zusage, die dem Levihaus das alleinige Priestertum mit allen Feuerungen Israels verspricht, zurückgenommen.

Dieser Ursinn der Weissagung wird nun vom Verfasser des Königsbuches und ihm nach von Wellhausen und anderen neueren

Digitized by Google

Exegeten auf Zadok übertragen, auf den er von Anfang an nicht berechnet war und daher auch nur mit einigen Aenderungen und Umbiegungen paßt.[1] Daher dann die Schlußfolgerung, Zadok sei nicht aus priesterlichem Geschlechte, die nimmermehr mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Es ist aber an sich unrichtig und ein methodischer Fehler, aus jener Weissagung, deren Deutung auf Zadok trotz 1 Kön. 2 höchst unsicher erscheinen muß, die nichtlevitische Abkunft dieses Mannes zu erschließen, wenn wir anderweitige Zeugnisse für seine levitische Herkunft besitzen. Umgekehrt ist vielmehr aus der feststehenden levitischen Abstammung Zadoks zu entnehmen, daß die Weissagung ursprünglich ihn gar nicht zum Gegenstande hat.

Trotzdem darf die Beziehung auf Zadok nicht kurzweg verworfen werden, da sie einmal schon das Königsbuch aufweist. Nur hat man dabei im Auge zu behalten: wenn Zadok in der That levitischer Abkunft ist und wenn besonders das Samuels- und Königsbuch hievon Kenntniß haben, so muß auch die Weissagung sich so verstehen lassen, daß sie jene Abstammung voraussetzt. Die folgende Erörterung hat sonach auf zwei Punkte ihr Augenmerk zu richten: sie weist Zadoks levitische Abkunft als unabhängig von 1 Sam. 2 feststehend nach und zeigt darauf die Vereinbarkeit dieses Ergebnisses mit dem Wortlaut jener Stelle selbst, besonders dem maßgebenden Begriffe bêth abh.

In der That ist Zadok sogut aus priesterlichem Blut und aus levitischem Geschlechte, als Eli und Abjathar und als die rechtmäßigen Priester der ersten Königszeit überhaupt. Läugnet man seine levitische Abkunft, so begibt man sich in klaren und offenen Widerspruch mit der ganzen sonst übereinstimmenden Tradition über ihn. Wir legen auf die Geschlechtsregister der Chronik, die Zadok in direkter Linie von Eleasar (freilich mit ihm noch einen zweiten, sieben Generationen jüngeren Zadok, der ebenfalls Sohn Ahitobs und Enkel Amarjas ist, während 1 Chron. 9, 10 ff. dieser zweite Zadok als Enkel Ahitobs und Sohn

[1] Weßhalb sich auch bei jeder Deutung der Stelle auf Zadok unvermeidliche Härten ergeben, die in dieser Entstehung der Worte ihre Erklärung finden.

Digitized by Google

Merajoths erscheint) und Abjathar von Ithamar ableiten (1 Chron. 5, 27 ff. 6, 35 ff.), aus Gründen, die unten zur Sprache kommen, keinen großen Werth. Wird aber Zadoks levitische Abkunft anderwärts bezeugt, so wird auch diese Tradition dadurch an Gewicht gewinnen. Solche Zeugnisse finden sich im Samuelbuch übereinstimmend mit der Chronik, woraus hervorgeht, daß die Tradition der letzteren über die levitische Abkunft Zadoks, auch wenn sein Stammbaum sich nicht mehr genauer verfolgen läßt, auf gutem historischem Grunde ruht.

Man wird auf Stellen wie 1 Chron. 16, 39, wo Zadok und seine Brüder, die Priester in Gibeon (an welchem Orte damals die Stiftshütte und der Brandopferaltar bleiben, während die Bundeslade auf den Weg Zion verbracht wird), oder 1 Chron. 15, 11, wo Zadok, Abjathar und die Leviten als eine zusammengehörige gleichartige Priesterschaft auftreten, von gegnerischer Seite den Einwand bereit haben, sie seien wie jene Geschlechtsregister aus dem Interesse der Chronik geschrieben, welche Zadok gegen den historischen Thatbestand nachträglich zu einem Leviten gestempelt habe. Das Recht dieses Einwandes schwindet jedoch schon 1. Chron. 12, 26 ff., einer Stelle, die in mehrfacher Hinsicht von Belang ist. Nach ihr zählt bei Davids Regierungsantritt der Stamm Levi 4600 Glieder; 3700 von ihnen stehen unter Jojada, dem Haupt der Aaroniten, den wir auch sonst als hervorragenden Priester unter David kennen; neben, aber auch hinter ihm steht der noch jugendliche (נַעַר) Zadok mit dem Reste von 22 Familienhäuptern, die sein Vaterhaus ausmachen. Ueberall sonst zeigt die Chronik ausschließliches Interesse für Zadok; wo sie kann, wird er voran und seine Bedeutung ins Licht gestellt. Trotzdem tritt er hier nach Rang und Bedeutung weit hinter Jojada zurück. Wäre es der Chronik ausschließlich darum zu thun, Zadok zu verherrlichen und obenan zu stellen, sie hätte sich sicher auch diese Gelegenheit nicht entgehen lassen, ihn über Jojada und an die Spitze der Priesterschaft zu stellen. Thut sie es trotzdem nicht, so haben wir einen sicheren Anhaltspunkt dafür, daß wir diese Notiz als historisch betrachten dürfen. Dieselbe gibt uns dann ferner die für später zu verwerthende Nachricht, daß der Stamm Levi aus mehreren Vaterhäusern besteht und wir ersehen aus ihr

Digitized by Google

weiter, da Jojada zwar Aaronite ist, aber nicht wie Abjathar dem Hause Elis entstammt, daß das Recht an das Oberpriestertum — wechselnd oder zugleich — mehreren Geschlechtern des Stammes Levi (vielleicht gemäß der Verschiedenheit der heiligen Stätten) zukam.

Vollends aber wird man nicht umhin können, diesen Nachrichten der Chronik historischen Charakter zuzuerkennen, wenn sie vom Samuelbuche selbst bestätigt werden, wie es in 2 Sam. 15, 24 geschieht. Hier wird, als David auf der Flucht vor Absalom, begleitet von den ihm getreuen Priestern unter Zadok und Abjathar, anfangs die Bundeslade zu seinem Schutze mitnehmen will, erzählt: „und siehe auch Zadok war da und mit ihm alle Leviten, welche die Bundeslade Gottes trugen." Daß man dabei nicht, wie Thenius will, die Führung dieser Leviten dem ebenfalls anwesenden Abjathar zuweisen darf, zeigt deutlich genug der folgende Vers: „Der König sprach zu Zadok: Laß die Lade Gottes in die Stadt zurückbringen", worauf dann V. 29 Zadok und Abjathar gemeinsam die Bundeslade zurückschaffen. Wenn wir also in dieser klaren Weise Zadok gerade wie Abjathar, nur mit einem gewissen Vorrang vor ihm an der Spitze der Korporation nnd der Geschlechter der Leviten stehend finden, so bleibt uns doch, sollten wir denken, fast keine andere Wahl, als zuzugeben, daß nicht nur dem Chronisten, sondern ebenso und vor ihm dem Verfasser des Samuelbuches, und zwar dieses zweifellos sehr alten[1] Bestandtheiles

[1] Vergl. Bleek-Wellhausen, Alttest. Einleitung S. 227. — Die Stelle 2 Sam. 15, 24 nennt Wellh. Gesch. Isr. 145 eine total corrupte, was in seinem „Text der BB. Samuelis" nachgewiesen sei. In der That wird dort aus der angeblichen Verschiebung des Namens Abjathar die „aus der Chronik begreifliche Absicht", den Abjathar überhaupt aus diesem Zusammenhang zu eliminieren, erschlossen. Thatsache ist, daß die Worte ויעל אביתר schwer verständlich sind, an ihrem jetzigen, wie an einem anderen Orte und daß nach LXX hinter האלהים das Wort ואביתר zu vermuthen ist. Weßhalb aber, wenn hier Abjathar nachsteht, durchaus eine Verschiebung vorliegen muß, und vollends mit welchem Rechte bei den Worten ויעל א׳ aus einer etwaigen Verstellung die — ohnehin mißlungene — Absicht der Eliminierung erschlossen werden soll, ist mir unverständlich.

Mit welcher Willkür übrigens Wellh. mit den Daten über Zadok

Digitized by Google

desselben, Zadok als Levite gilt. Denn seine Stellung an der Spitze des ganzen Stammes ist doch augenscheinlich etwas ganz Anderes, als wenn wir sonst vereinzelt im Samuelbuch von Nichtleviten lesen, die Priester sind, worunter selbst Samuel gehört; weder dieser noch jene Anderen haben je eine solche Stellung als Korporationshaupt wie Zadok eingenommen. Zadok ist Levite, er ist es sogut wie Abjathar für das Samuelbuch und wie Jojada für die Chronik. Will man seine levitische Abstammung nicht anerkennen, so kann man es nur um den Preis thun, daß man den historischen Charakter auch des Samuelbuches in Partien, die zu den bestbeglaubigten gehören, bedingungslos hingibt.

Die Annahme, daß Zadok nicht Levite sei, bringt aber außerdem David und Salomo in Widerspruch mit sich selbst und ihren eigenen Traditionen und das Samuel- und Königsbuch, die doch unter deuteronomischer Redaktion stehen sollen, in Widerspruch mit dem Deuteronomium selbst. Das Königsbuch rechnet es 1 Kön. 12, 32 Jerobeam zur schweren Schuld an, daß er Nichtleviten zum Priestertum des Nordreiches zuläßt und David und Salomo selbst sollten nach seiner eigenen Meinung dies gethan haben, und zwar nicht nur bei einzelnen untergeordneten Personen (denn bei Samuel, der ja außerdem immer mehr Proset und Richter als Priester ist, bedarf es der ausführlichen Rechtfertigung und Begründung dieser Abweichung vom alten Rechte in 1 Sam. 2), sondern bei dem Priesterhaupte, von dem dann das ganze künftige Priestergeschlecht herkommen soll! Das Deuteronomium ferner hat die stehende Voraussetzung, daß die Priester zugleich Leviten sind. Wie kann es aber, wenn es weiß, daß die Zadokiten keine Leviten sind, diese so nennen? Oder sollte zu seiner Zeit schon

---

und Abjathar umspringt, beweist die ebendort (S. 198) angezogene Stelle 2 Sam. 8, 17. Auch hier soll die Umstellung der Namen Abjathar und Ahimelech aus dem Bestreben, Abjathar gegen Zadok in Schatten zu stellen, stammen. Und doch ist es rein unbegreiflich gelassen, wie Zadoks priesterliche Stellung dadurch irgend gewinnen sollte, daß neben ihm statt Abjathar dessen Sohn steht. Gerade die Zwecklosigkeit dieser Umstellung beweist ihre Zufälligkeit. Eine andere Frage könnte vielleicht sein, wie ihr Uebergang in die Chronik zu erklären ist; darüber unten.

Digitized by Google

die Tradition hierüber „abgerissen" sein? Das müßte doch auch Wellhausen etwas früh erscheinen. Nun mag es ja sein, daß das Samuel- und Königsbuch mehrfach unter dem Einfluß der Gedanken des Deuteronomiums stehen. Wie aber kann, gerade unter dieser Voraussetzung, angenommen werden, daß diese beiden historischen Bücher den hervorragendsten Priestervater des salomonischen Tempels, den Ahnherrn der Priesterschaft ihrer Zeit, als Nichtleviten denken sollten?[1] Es ist nichts Geringeres als ein offener Widerspruch, 1 Sam. 2 eine „deuteronomisch gefärbte Stelle" (Wellh. S. 128) nennen und doch von ihr aus die nichtlevitische Abkunft Zadoks erweisen zu wollen. Wäre sie in der Stelle nicht enthalten, so hätte der deuteronomisch denkende Bearbeiter sie hinein„färben" müssen. Lassen die Bearbeiter oder Verfasser jener beiden Bücher 1 Sam. 2 und 1 Kön. 2 mit dem diesen Stellen unterschobenen Sinne stehen, so haben sie damit eine Grundregel des Deuteronoms, das ihnen doch in kultischer Hinsicht als Maßstab gilt, in für uns unerklärlicher Weise außer Augen gelassen. Oder vielmehr diese Grundregel des Deuteronomiums könnte dann gar nicht existiren, es könnte nichts von levitischen Priestern reden. Thut es das doch, so wäre diese Erscheinung für uns so unbegreiflich, daß man schon daraus eine Waffe gegen die spätere Abfassung des Deuteronomiums schmieden könnte.

Endlich muß sich auch hier wieder, wie schon mehrfach, die Berufung auf Ezechiel gegen die neueste Pentateuchtheorie als wirksam erweisen.[2] Ezechiel nennt die Söhne Zadoks Priesterleviten (43, 19; 44, 15). Er spricht damit sogut wie das Deuteronomium die Voraussetzung aus, daß sie, und mit ihnen natürlich auch ihr Ahnherr selbst, dem Stamme Levi angehören. Dies ist geschrieben 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, zu einer Zeit, wo die Angehörigen des ehemaligen Reiches Juda der Mehrzahl nach noch am Leben sein und den Profeten Lügen strafen konnten. Wie kann man angesichts solcher Thatsachen von „Emporkömmlingen" und davon reden, daß die Benennung der

[1] Vergl. auch Bredenkamp, Ges. u. Prof. S. 181.

[2] Vergl. auch v. Orelli in Herzog, Real-Enc. [2] VIII, 630.

Digitized by Google

Söhne Zadoks mit dem Namen: Söhne Aarons ein „Abgerissensein" der vorexilischen Tradition bedeute? Denn sind die Zadokiten einmal als Leviten und damit als Glieder des erbberechtigten Priestertums erwiesen, so hat auch, wie unten zu zeigen, ihre Benennung als Söhne Aarons keine Schwierigkeit mehr.

Zadok ist demnach als Levisohn anzunehmen; es bleibt uns daher die Aufgabe, nachzuweisen, wie die vom Verfasser des Königsbuches auf ihn umgelenkte Weissagung 1 Sam. 2 auch unter dieser Voraussetzung ihre befriedigende Erklärung findet. Woher freilich jene Deutung stammt, die Zadoks levitische Abkunft bestreitet, erklärt sich leicht. Die Beweisführung ruht hier darauf, daß der Begriff בית אב, „Vaterhaus", durchweg im weitesten Sinne genommen wird. Das Vaterhaus Elis, das in Egypten zum Priestertum berufen wurde, wird jetzt, wenn auch nicht verworfen, so doch bei Seite gesetzt und das Priestertum einem צר und damit einem neuen Vaterhause gegeben; — Zadok ist der neue Priester, er ist also nicht aus eben diesem in Egypten erwählten Vaterhause Elis.

Es ist nicht ganz gerechtfertigt, wenn Bredenkamp S. 180 Wellhausen mit diesem Schlusse des Zufahrens beschuldigt und verlangt, daß ein besonnener Kritiker aus den Worten V. 30 f. nur das Eine schließen könne, daß statt Elis Haus ein anderes (levitisches) Haus auftommen solle. Denn die Worte an sich lassen ja augenscheinlich auch Wellhausens Deutung zu und die letztere hat dazu den Vorzug der gleichmäßigen Auffassung des Begriffes bêth abh für sich. Wir glauben nemlich allerdings, daß dieser letztere, wenn auch nicht schon vorher, so jedenfalls in V. 31 in einer engeren Bedeutung zu nehmen ist[1], und wir finden in dieser Umbiegung des ursprünglichen, auch hier den weiteren Sinn festhaltenden Gedankens eine der von dem Umarbeiter der Stelle, der wohl mit dem Verfasser von 1 Kön. 2 zusammenfällt, vollzogenen Aenderungen. Die Härte jener Wandlung des Begriffes findet ihre Erklärung in dem Schicksal der Stelle; ein erster Verfasser konnte allerdings schwerlich so schreiben,

[1] Worauf auch Bredenkamps Erklärung der Stelle in der Hauptsache ruht.

Digitized by Google

wohl aber ein Umarbeiter, der nur den alten Worten den neuen Sinn unterlegt.

Allerdings ist jener Vorzug um den schweren Preis der Drangabe aller übrigen Notizen über Zadok erkauft. Dieser Preis wäre aber nur dann nicht zu theuer, wenn wirklich bêth abh keine andere als diese von Wellhausen für unsere Stelle durchweg angenommene engste Bedeutung hätte. Dem ist jedoch nicht so und es verlohnt sich, eine Anzahl von Fällen zu verzeichnen, in denen jener Begriff zweiffellos eine weit engere Bedeutung hat.

Ein Fall solcher Art, in dem eine engere Bedeutung vorliegt, ist oben schon im 2. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 168 besprochen worden, wo gegenüber der Verwerthung von Num. 18 durch Smend zum Erweis der Abhängigkeit des P. C. von Ezechiel der Nachweis gegeben ist, daß sich die Stelle am leichtesten versteht, wenn als das Vaterhaus Aarons nicht der Stamm und nicht die Familie, sondern das zwischen beiden in der Mitte stehende Geschlecht, also in diesem Falle das Kahats gefaßt wird. Hiezu gehören auch Num. 3, 24. 30. 35. Die größte Zahl von Stellen aber fällt der engsten Bedeutung zu, in der בית etwa unserer deutschen Familie entspricht, die ebenfalls einen engeren Verband von der einzelnen Haushaltung an bis zum Zusammenschluß einer größeren Anzahl von Einzelfamilien unter sich begreift. So ist in 1 Sam. 22, 11 und 22 das Vaterhaus Ahimelechs und seines Sohnes Abjathar genau dasselbe, nemlich die Priesterschaft von Nob. Diese ist aber nicht der ganze Stamm Levi (denn Leviten gibt es auch nach dem Blutbad noch, ohne daß sie als Söhne Abjathars gelten würden), aber doch eine aus 85 Männern, die wohl zum größeren Theil Familienväter sind, bestehende Sippe, deren Familienhaupt Ahimelech ist. So besteht das Vaterhaus Zadoks in 1 Chron. 12, 28 bei Davids Regierungsantritt aus 22 Familienhäuptern, ist also eine Genossenschaft von ebensoviel Einzelfamilien, ohne daß es aber darum mit dem Stamm Levi oder dem Haus Aarons identisch wäre, denn Jojada und Abjathar gelten der Chronik ebenfalls als aaronitische Familienhäupter.

Besonders instruktiv für die Art, wie der Sprachgebrauch der Chronik — denn um diesen allein, unabhängig von der historischen Treue der betreffenden Notizen, handelt es sich hier —

Digitized by Google

die Vaterhäuser bestimmt, ist 1 Chron. 23, 7 ff. Man gewinnt hier einen Einblick in die Berechnung der Genealogieen. Der Modus ist, daß die Vertreter des 3.—5. Gliedes von den Geschlechtsahnen (Gerson, Kahat, Merari) des Stammes Levi an als Stammväter eines Vaterhauses angenommen werden. Doch mit einigen eigentümlichen Modifikationen (V. 11 und sonst). So gelten bei Kahats drei jüngeren Söhnen je die Vertreter des dritten Gliedes als Häupter der Vaterhäuser, bei dem ältesten Amram dagegen in der Linie Aarons die Vertreter des 4. Gliedes, Eleasar und Ithamar, in der Linie Moses dagegen erst die des 5., Sebuel und Rehabja. Doch gilt auch dies nicht unbedingt, sondern die Rechnung wird theilweise auch nach Willkür gemacht, so V. 9 ff. bei Gerson und Simei, wo die eine Quelle 3, die andere 4 die Vaterhäuser bestimmende Söhne hat. Hier wird, um die Dreizahl der Vaterhäuser festzuhalten, so ausgeglichen, daß von den 4 Söhnen 2 zusammengenommen werden mit der Bemerkung: „Jaus und Beriah hatten nicht viele Kinder, daher werden sie als Ein Vaterhaus gerechnet." Ebenso scheint es, daß mehrmals nur der Erstgeborne eines Geschlechtes als Haupt des Vaterhauses anerkannt, also dieses Geschlecht nur als Ein Vaterhaus gerechnet wird, während in andern Fällen alle Söhne berücksichtigt werden. Denselben Sprachgebrauch haben 24, 6 und 7, 7, womit 9, 9 und 23, 24 verwandt sind, wo von raschê abhôth l^{e}bhêth ahhôthêhem die Rede ist, d. h. von „Häuptern der Väter (der Familienväter) in ihren Vaterhäusern", also von solchen, die über die einzelnen Familienväter in den Vaterhäusern und damit über die Vaterhäuser selbst gesetzt sind. Daß aber diese Vaterhäuser, auch wenn sie wie hier und fast immer eine Anzahl Einzelfamilien in sich schließen, recht kleine Genossenschaften sein konnten, geht schließlich noch aus 9, 13 hervor, wo außer dem Geschlecht Zadoks und einigen andern Priesterfamilien nicht weniger als 1760 Häupter von Vaterhäusern als Priester genannt werden.

Es geht daraus zur Genüge hervor, daß בית אב ein Begriff ist, der neben seiner weiteren Bedeutung im engen und engsten Sinn einer Sippschaft gebraucht wird. Wenden wir dieses Resultat auf die Erklärung des obschwebenden Profetenspruches in 1 Sam. 2 an, so ergibt sich, daß בי אי mit vollem sprachlichem Rechte, auch

wenn es in V. 27 f. für den Stamm Levi steht, in V. 30 f. oder jedenfalls V. 31 nur zur Bezeichnung für das Vaterhaus Elis im engeren Sinne dienen kann. Das in Abjathar gestrafte und geschädigte Vaterhaus ist dann nicht mehr, wie in der ersten Absicht der Stelle lag, der Stamm Levi, sondern das Haus Elis, ein einzelnes Vaterhaus des großen Vaterhauses Levi. Der צר ist ferner jetzt nicht mehr ein Nichtlevit, sondern der levitische Rivale Zadok. Anderes vollends läßt sich nicht so einfach umdeuten, sondern paßt jetzt gar nicht mehr, wird aber stehen gelassen (die Worte: „daß kein Alter" ꝛc. V. 31; V. 32b; V. 33) zur Erinnerung an die erste Bedeutung und den Zusammenhang der Stelle. Ist jene Deutung des Begriffes „Vaterhaus" aber sprachlich irgend gerechtfertigt, so ist sie sachlich nothwendig, da der uns sonst bekannte Sachverhalt hinsichtlich der Persönlichkeit Zadoks sie fordert.

Daß diese Erklärung des Begriffes, wonach dieselbe Wortverbindung in einem und demselben Zusammenhang in verschiedenem Sinne gebraucht werden soll, eine gewisse sprachliche Härte enthält, ist schon oben zugegeben. Allein ähnliche Härten kommen auch sonst im Sprachgebrauch dieses Begriffes vor[1], und sie sind bei der fließenden Bedeutung desselben nicht zu verwundern. Schon Knobel sagt zu Exod. 6, 14: „Die בית אבות z. B. des Mose und Aaron sind demnach der Stamm Levi, dessen 3 Abtheilungen und deren Unterabtheilungen", woraus Dillmann gewiß mit Recht schließt, daß der Begriff keine feste technische Bedeutung hat. Wenn also anerkannt der Sprachgebrauch dieses Begriffes so fließend ist und die weit größere Anzahl der Stellen die engere Bedeutung befürwortet, so sollte man doch gewiß auf jene eine, dazu rein formelle Instanz der gleichmäßigen Bedeutung eines Begriffes, der thatsächlich gar keine einheitliche Bedeutung besitzt, nicht das ganze Gebäude einer Theorie aufbauen, welcher so gewichtige sachliche Instanzen gegenüberstehen, wie das klare Zeugniß aller übrigen Quellen. Denn ohne jede Art von Schwierigkeit wird man jene zweifellos corrupte[2] und, wie oben gezeigt,

[1] Z. B. 1 Chron. 9, 9. 13; 12, 28; Num. 17, 17 u. 18, 1.

[2] Vergl. V. 27, denn sowohl die Lesart הלא als die Erklärung, daß das ה durch Wiederholung des vorhergehenden Endbuchstabens von יהוה entstanden sei, will nicht viel mehr heißen als ein Nothbehelf.

Digitized by Google

wahrscheinlich zuerst ganz anders gestaltete, in ihrem jetzigen Wortlaut aus einer Ueberarbeitung hervorgegangene Stelle überhaupt nicht zu erklären vermögen.[1] Will man diese Härte umgehen, so wird man es nur vermögen, indem man die andere sich gefallen läßt, daß die unter deuteronomischer Redaktion stehenden Bücher Samuels und der Könige in Widerspruch mit dem Deuteronomium und dazu dieses sowohl als Ezechiel in Widerstreit mit sich selbst treten. Welche von beiden die größere ist, beurteile der Leser selbst. —

Wissen wir demnach, daß Zadok dem Stamme Levi angehört und daß 1 Sam. 2 kein Hinderniß dieser Auffassung enthält, so ist damit freilich über die Stellung, die er näher innerhalb des Stammes Levi einnimmt, noch nichts ausgesagt. Es ist daher eine von diesem Resultat unabhängige Frage, die ihrer Prüfung für sich bedarf, wieweit die Genealogie der Chronik, die Zadok zu einem Sprößling Eleasars, Abjathar zum Abkömmling Ithamars macht, auf historischem Grunde ruht. Augenscheinlich dient jener genealogische Nachweis der Chronik dem Zwecke, die Vorstellung anzubahnen, die seit Josephus (Antiq. V, 11, 5. VIII, 1, 3) die geschichtliche Darstellung dieses System-

[1] Was will man beispielsweise bei der direkten Deutung des V. 31 auf das Vaterhaus Zadoks statt Samuels mit den Worten „daß kein Alter mehr in deinem Hause sei" und mit dem ganzen V. 33 und 32b anfangen? Sie müssen bei der Deutung auf Zadok geradezu übergangen werden, und beweisen schon für sich allein, daß wir es hier mit keinem direkt, sondern nur indirekt auf Zadok bezogenen Schriftstück zu thun haben, mit einer nachträglichen Anwendung der auf Samuel gehenden Weissagung auf jenen. — Eine weit einfachere Deutung, die sich aber ebendeßhalb empfehlen könnte, wäre die, daß auch der Verfasser von 1 Kön. 2, 27 selbst gar nicht der Meinung ist, V. 31 gehe auf Zadok, vielmehr dem ganzen Passus V. 27—34 seine Bedeutung auf die alten Ereignisse läßt und ihm nur den Zusatz über Zadok V. 35 f., selbständig oder anderwärtsher, beifügt, um damit jener alten auf Eli und Samuel gehenden Weissagung das letzte Ende des Elihauses beizufügen. Dann ist die Stelle ein von Eli bis Zadok währender Abriß der Geschichte der Unglücksfälle des Elihauses. In diesem Falle — aber er ist nach dem Wortlaut von 1 Kön. 2, 27 nicht ganz wahrscheinlich — bedürfte es natürlich auch der engern Deutung von בית אב nicht.

Digitized by Google

wechsels beherrscht, daß nemlich mit der Erhebung Zadoks zum alleinigen Oberpriestertum durch Salomo die Linie Eleasar in die Hohepriesterwürde eingetreten sei, während bis Abjathar und mit dem Hause Elis die Linie Ithamar jene Würde besessen habe. Es leuchtet ein, daß wir hiemit die befriedigendste und reinlichste Erklärung dieser Vorgänge hätten, die wir adoptiren müßten, wenn sie sich irgend historisch behaupten ließe. Allein sosehr wir glauben, an der levitischen Ankunft Zadoks festhalten zu müssen, so wenig wird sich unserer Ansicht nach seine Genealogie in dieser Weise, wie die Chronik es thut, bis Aaron verfolgen lassen.

Es könnte zwar manchem Kritiker genügend erscheinen, zum Erweis hiefür einfach auf den nicht immer streng historischen Charakter der Chronik zu verweisen. Allein es besteht trotzdem die Verpflichtung für den einzelnen Fall, das historische Recht oder Unrecht einer bestehenden Tradition zu verfolgen. Das Letztere erhellt in diesem Falle aus folgenden Thatsachen: 1) die Genealogie selbst ist schwankend; 2) über den Genossen Zadoks, Abjathar, ist die Chronik nicht mehr genügend unterrichtet, also muß auch ihre Tradition über seine Genealogie Bedenken erwecken; 3) die Linie Abjathars steht nach ihr auch in nachsalomonischer Zeit noch in voller Geltung; von ihrem Ausgeschlossensein vom Priestertum, wie es Ezechiel behauptet und die Absetzung Abjathars erwarten läßt, weiß die Chronik nichts.

Auf den unsicheren Charakter der Genealogie Zadoks ist schon oben hingewiesen worden. Weniger bedenklich wäre, daß der Name Zadok mit Ahitob und Amarja als Vater und Großvater in der Linie Eleasars zweimal auftritt (1. Chron. 5, 27 ff. 6, 35 ff.), als der weitere Umstand, daß 9, 10 ff. Zadok gar nicht Sohn, sondern Enkel Ahitobs ist, und besonders, daß von Aaron auf Zadok in einem Zeitraum von 500 Jahren nur 10 Generationen gerechnet sind, was augenscheinlich zu wenig ist. — Wichtiger jedoch ist die mangelhafte Kenntniß, welche die Chronik von Abjathar hat. Ueber ihn herrscht eine Verwirrung, die deutlich erkennen läßt, daß die Chronik bei ihrer späten Abfassung über diese Person keinen sicheren Boden der Tradition mehr unter den Füßen hat. Der Grund hiefür ist ohne Zweifel das Verschwinden Abjathars und seiner Familie aus der Reihe

Digitized by Google

der erbberechtigten Priester, womit auch die Tradition über ihn abreißt. Der Sachverhalt ist lehrreich und kurz folgender: Das Samuelbuch kennt unter den Nachkommen Elis einen Sohn Ahitobs[1], der 1 Sam. 14, 3 Ahia, sonst Ahimelech heißt, — denselben, der durch Saul mit seinem ganzen Vaterhause ermordet wird (vergl. 1 Sam. 22, 9. 11. 20). Sein Sohn Abjathar wird Priester Davids und Genosse Zadoks 1 Sam. 30, 7; 2 Sam. 15, 24. 35. 36; 2 Sam. 20, 25; 1 Kön. 1 und 2. Die einzige Stelle 2 Sam. 8, 17 hat den nach diesem übereinstimmenden Zeugniß offenbaren Verstoß begangen, Abjathar zum Vater Ahimelechs zu machen. Diese hier durchaus vereinzelte und zufällige Verwechselung ist nun in ganz sichtbarer Weise in die Chronik übergegangen und hat sich hier förmlich festgesetzt. Denn 1 Chron. 18, 14—17 ist mit ganz wenigen Aenderungen[2] wörtliche Abschrift aus 2 Sam. 8, 15—18. Von hier aus hat sich die verkehrte Anschauung, als wäre Ahimelech der Genosse Zadoks im Priesteramt und der Sohn Abjathars in den Grundstellen der Chronik 1 Chron. 24, 3. 6. 31 eingebürgert, und nur in 1 Chron. 15, 11 hat die richtige Tradition vorübergehende Erwähnung gefunden. Kann also die Chronik Abjathar selbst nicht einmal mehr von seinem Vater unterscheiden, so ist offenbar, daß von einer authentischen Zurückführung seiner Genealogie auf Ithamar ebenfalls keine Rede sein kann. Dann ist aber auch die Rückführung Zadoks auf Eleasar zweifelhaft.

Merkwürdig ist endlich, daß die Chronik von einer Verwerfung des Hauses Ithamars nichts zu wissen scheint. Zwar steht Zadok auch bei ihr später (von 1 Chron. 27, 17 an) allein im Oberpriestertum. Aber Abjathar — bei ihr Ahimelech genannt — wird ganz stillschweigend bei Seite geschoben, nicht nur ohne daß seine und seines Hauses Beseitigung erwähnt ist, sondern in einer Weise, welche die letztere auszuschließen scheint. Denn die förmliche Einsetzung des Hauses Ithamars 1 Chron. 24, aus dem Ahimelech herstammen soll, ist nach dem Sinn des ganzen Zu-

[1] Welcher Ahitob selbstverständlich mit Zadoks Vater nichts zu thun hat.

[2] Worunter sich auch die Schreibart Abimelech statt Ahimelech findet, die übrigens auch in LXX meist im Samuelbuch vorkommt.

Digitized by Google

sammenhangs durchaus nicht bloß als Anordnung für die Zeit Davids gemeint, sondern augenscheinlich auch für die Folgezeit und gerade für sie, und es sieht demnach hier der klare Irrtum der Chronik durch, nach dem sie von einer Beseitigung des Hauses des Abjathar-Ahimelech nichts weiß. Es kann demnach auch die spätere Tradition von einem Uebergang des Oberpriestertums aus der Linie Ithamars an die Eleasars unter Salomo, wenn sie auch durch die Chronik selbst veranlaßt ist, doch nicht ihre eigene Meinung sein.

Fallen somit die Genealogieen der Chronik nicht ins Gewicht, so müssen wir also aufs Neue darauf verzichten, neben der levitischen auch die aaronitische Abkunft Zadoks strikte erweisen zu wollen. Sie läßt sich aus unsern vorhandenen Quellen nicht mehr mit Sicherheit feststellen, wie wir ja auch über Aarons Persönlichkeit und sein Geschlecht aus den historischen Büchern sogut wie nicht unterrichtet sind. Aber es kann bei jenem Nachweis levitischer Abkunft genügen, um die aaronitische mit Wahrscheinlichkeit daraus zu erschließen. Wissen wir, daß Zadok Levit ist und daß er schon frühe unter David neben Abjathar genannt wird, so haben wir daraus zu entnehmen, daß er sogut wie Abjathar einem vornehmen Levitengeschlecht entstammt und wir wissen dann genug, um sagen zu können, daß Zadok keineswegs ein Emporkömmling aus einem nicht rechtmäßigen und erst von Salomo erhobenen Geschlechte ist.

Wenn ferner Salomo, um Abjathar zu stürzen und sein Haus zu bestrafen, Zadok zum Priester creirt hätte, ließe sich die Wahl einer ganz neuen Linie allenfalls denken, keineswegs aber, wenn Zadok schon lange unter David als Priester neben Abjathar und mit demselben Vorrang vor den gewöhnlichen Leviten in Geltung stand. Denn David steht zu Abjathar im Verhältniß der Freundschaft und Dankbarkeit und hat nicht den entferntesten Anlaß, eine andere als levitische und zum Oberpriestertum von Alters her berechtigte Linie neben ihm sich eindrängen zu lassen. Gerade die angesehene Stellung, die Zadok schon unter David einnimmt, ist also ein hervorragender Beweis seiner altpriesterlichen Abkunft nicht nur aus levitischem, sondern aus einem dem Haus Abjathars gleichstehenden Geschlechte. Denn unter Salomo ist Zadok längst

Digitized by Google

nicht mehr Emporkömmling, sondern altbewährter Priester; David aber hat keinen Grund, neben Abjathar einen Emporkömmling aufkommen zu lassen.

Genaueres wissen wir allerdings von Zadok sowenig als von Eli und Abjathar über ihre Abkunft von Aaron und Benennung nach ihm, wie wir denn überhaupt keine genügende Kunde über den Zeitpunkt haben, von dem an die Betonung der aaronitischen Abkunft der Priester und die Benennung nach Aaron datirt. Doch läßt sich wenigstens zeigen, daß Zadoks Geschlecht schon frühe jenen Namen führte und führen mußte. Die Chronik weist uns auf David und man wird vielleicht darin den historischen Kern ihrer Nachrichten über das Verhältniß Davids und Salomos zum Kultus finden dürfen, daß unter ihnen, im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Vollendung des Tempels, eine weitergehende Organisation der Priesterschaft sich vollzog, die auch deren Eintheilung in verschiedene Klassen und Rangordnungen zur Folge hatte. Der Tempel in Jerusalem hat ja von Anfang an ungleich größere Bedürfnisse und ungleich höhere Geltung, als jedes der bisherigen Heiligtümer, die vor ihm mehr und mehr von selbst verschwinden müssen. So muß der Tempel von selbst eine Concentration der Gottesdienste und Feste nnd zugleich eine Sammlung einer großen Anzahl von Leviten in Jerusalem mit sich bringen.

Damit ist aber nothwendig eine gewisse Gliederung der Priesterschaft nach Rangstufen, Rechten und Dienstleistungen gegeben, und es versteht sich von selbst, daß die vorher in Geltung und Ansehen stehenden Priestergeschlechter (wo nicht, wie bei Abjathar besondere Gründe dagegen sprechen) auch hier die erste Anwartschaft auf die einflußreicheren Priesterstellen besitzen. 1 Sam. 2 zeigt uns, daß es schon frühe üblich ist, ein angesehenes Priestertum aus Familientraditionen und aus dem Zusammenhang mit der altmosaischen Zeit zu begründen. War dieser Brauch in den einfachen Verhältnissen der Richterzeit üblich, wie viel mehr in jener Zeit, wo Rangstreitigkeiten in der Natur der Sache lagen, wo Organisationen sich vollzogen und neue Verhältnisse sich anbahnten und es nöthig war, alte Rechte mit Nachdruck zu behaupten.

Nun ist Aaron zweifellos schon für das Bewußtsein der vorexilischen Zeit der Priestervater im besondern Sinn; dies geht

Digitized by Google

aus Stellen wie Ex. 4, 14; Deut. 10 u. a. zur Genüge hervor. Hatten die Priester der nachexilischen Zeit Anlaß, sich zur Legitimation ihres Priesterrechtes seine Söhne zu nennen, so hatten ihn in derselben Weise schon vor dem Exil die Leviten von Jerusalem gegenüber ihren Collegen auf dem Lande. Zu den Leviten von Jerusalem gehört aber, wie gezeigt, seit dem Tempelbau auch Zadok; er ist nichts weniger als Emporkömmling, sondern aus edlem priesterlichem Blute und hat damit sogut wie Abjathar und Eli und irgend ein Priester seit der Richterzeit das Recht, sich und sein Geschlecht als „Söhne Aarons" zu bezeichnen.

Wenn daher der P. C. diese Priesterbezeichnung „Söhne Aarons" auf die Söhne Zadoks anwendet, so bedarf es, um dies zu ermöglichen, entfernt keines Abgerissenseins der vorexilischen Tradition. Er wählt sie, weil Jerdmann weiß, daß jene ein Recht haben, so zu heißen und weil er in diesem Namen das Recht der Zadokiten an das ausschließliche Priestertum am prägnantesten ausgesprochen sieht.

Gerade Ezechiel und die nachexilische Literatur, die man so gerne als Belege gegen den vorexilischen Gebrauch des Namens „Söhne Aarons" anführt, beweisen für denselben. Ezechiel nennt die Priester mit besonderer Emphase „Söhne Zadoks" und unter diesem Namen eben hat er ihre Scheidung von den Leviten mit solchem Nachdruck ausgesprochen, daß nach dem Exil Niemand an ihr zu rütteln wagt. Die Sache ist geblieben, aber der Name ist nach dem Exil wie verschollen. An seiner Stelle ist „Söhne Aarons" der allgemeine Priestername. Dies ist nur möglich, wenn der letztere Name es schon vorher war. Für die Söhne Zadok ist Ezechiels Autorität eingetreten, schon deßhalb ist ihr Name nach dem Exil zu erwarten; er ist es doppelt, da die Sanktionirung gerade des zadokitischen Priestertums die Errungenschaft Ezechiels ist. Trotz alledem heißen diese zadokitischen Priester nachher Söhne Aarons. Dies ist nur denkbar, wenn für diesen Namen eine ältere, selbst die Autorität Ezechiels überwiegende Tradition eintrat und derselbe schon vor Ezechiel so feste Wurzeln hatte, daß dessen Bezeichnung ihn nicht zu verdrängen vermag.

Ueberhaupt aber ist — und damit allein schon ist ein nachexilischer Priestercodex unmöglich — der Name Söhne Aarons

Digitized by Google

als bloß nachexilische Erscheinung durchaus undenkbar. Nach Wellhausen spielt Aaron in der vorexilischen Literatur gar keine Rolle als Priester, nur in ganz wenigen Stellen in JE, dem etwas problematischen Sammler seines J und E kommt er vor. An diesem Strohhalm hängt ihm die ganze vorexilische Tradition über Aaron; von den „Söhnen Aarons" weiß man vor dem Exil vollends nichts. Und nun sollen Aaron und seine Söhne (und mit ihnen das ganze Gebäude des P. C.) nach dem Exil im P. C. und der Chronik plötzlich wie aus der Pistole geschossen dastehen, ohne Halt und Stütze in einer kräftigen vorexilischen Tradition zu haben. Das ganze kunstvolle Gebäude steht damit in die Luft gebaut da. Denn wenn es sich so verhielte, wer hätte dann nach dem Exil die Thorheit gehabt zu glauben, daß die Priester Söhne Aarons seien? Wer aber auch hätte irgend Grund gehabt so zu heißen? Von „Aarons Söhnen" weiß kein Mensch etwas, sein Haus existirt seit Urzeiten nicht mehr, — was hat es also für einen Sinn, ein solches in die leeren Lüfte zu bauen? Der Name „Aarons Söhne" für die Priester hat nur dann Werth und Sinn im P. C., wenn er eine geschichtliche Anknüpfung an das vorexilische Priestertum ist, d. h. wenn der P. C. vorexilisch ist.

Briefe aus der Zeit der Reformation in Franken.

Mitgetheilt von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

Für die Geschichte der Reformation sind die Briefe jener Zeit eine der wichtigsten Quellen. Es hat darum seinen guten Grund, wenn Kampschulte die Sammlung der zahlreichen noch ungedruckten, theilweise sehr wichtigen Briefe als ein tiefgefühltes Bedürfniß bezeichnet und es aufs Lebhafteste bedauert, daß die katholische Literatur dem Corpus Reformatorum nichts gegenüber zu stellen habe. Univers. Erfurt 2, Vorrede X.

Für die württembergische Reformationsgeschichte fehlt es uns gerade in dieser Richtung bedeutend. Wohl haben wir eine reiche Sammlung von Brenz Briefwechsel in der Biographie dieses Reformators durch Hartmann und Jäger und in Pressels Anecdota Brentiana. Von Schnepf hat Jul. Hartmann jun. manche Briefe in Schnepfs Biographie, (Tübingen 1870), mitgetheilt, andere

Digitized by Google

finden sich bei Keim, schwäbische Reformationsgeschichte. Aber noch ist Vieles zu thun. Ein Blick in Keims ebengenannte Schrift zeigt, wie viele Originalbriefe schwäbischer Reformatoren, die Keim nur citirt, sich in der reichen Simmlerschen Sammlung in der Wasserkirche zu Zürich finden. Es ist schmerzlich zu bedauern, daß Georg Veesenmeyer, der schwäbische Seidemann, ein Mann von staunenswerther Gelehrsamkeit, 1833 starb, ohne die von ihm gesammelten Briefe, welche sich glücklicherweise noch in seinem Nachlaß finden, herausgegeben zu haben. Es wäre hier ein dankbares Gebiet für unser jüngeres Theologengeschlecht.

Für die fränkische Reformationsgeschichte haben wir bis jetzt nur die fleißige Sammlung unseres trefflichen Wibel, welche Caspar Huberinus und die Reformation in Oehringen betrifft, im 3. Band der hohenlohischen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Von dem geistig viel bedeutenderen und einflußreicheren Adam Weiß in Crailsheim sind bis jetzt nur Bruchstücke seines Briefwechsels gedruckt, während von verschiedenen Schriftstellern unbekannte Briefe von ihm citirt werden. Seit mehreren Jahren habe ich mich bemüht, diesen Briefwechsel zu vervollständigen, aber zwei öffentliche Bitten in den württembergischen Vierteljahrsheften und der Luthardtschen Kirchenzeitung blieben ohne Erfolg. Anfragen in Stuttgart, in Zürich, in Mainz, in Dresden, persönliches Nachforschen in München auf dem bayerischem Reichsarchiv und auf der Bibliothek ergaben nur das Resultat, daß sich dort nichts mehr gewinnen lasse. Leider ist es mir trotz aller Bemühung nicht geglückt, zu erfahren, wohin der Nachlaß des Nürnberger Pfarrers Negelein gekommen ist, welcher eine ganze Anzahl Briefe von Weiß besaß; s. Hausdorf, Laz. Spengler S. 225. Ich gebe im Nachstehenden ein Verzeichniß der theils bekannten, in gedruckten Schriften citirten, theils sonst noch vorhandenen Briefe von und an Adam Weiß.

1522. 15. März. Weiß an Hedio, vergl. Veesenmeyer, kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags in Augsburg S.117, Scultetus, Annales evangelii. 1,135.

1522. 12. April und 1523. 14. April. Weiß an Zwingli (Original in der Wasserkirche zu Zürich), herausgegeben in Zwinglis Briefen von Schultheß Band 7, 1, 197, 291.

Digitized by Google

1525. 12. Febr. Theod. Billikan an Weiß, vergl. Hausdorf, Spengler S. 225.
1525. 11. Sept. Markg. Casimir und Georg an Weiß, Mont. n. Mar. Geburt. Hocker, Heilsbronner Antiq. Schatz Suppl. S. 159.
1525. 27. Nov. Brenz an Weiß Anecd. Brent. S. 6.
1526. Ermahnungsschreiben von Weiß an Markgr. Casimir (in der Fastenzeit) nebst Bedenken des Priors Joh. Schopper über dieses kühne Schreiben. Hocker l. c. S. 159—163 ff.
1526. 28. März. Markg. Casimir an Weiß. Hocker l. c. S. 167.
1526. Rurer an Weiß (vor Fronleichnam) im Auszug bei v. d. Lith S. 155, und Abschrift in Veesenmeyers Besitz.
1530. 1. 4. 22. Aug., 6. 9. Sept. — 5 Schreiben Martin Mögelins, Pfarrers in Kitzingen, an Weiß aus Augsburg über die dortigen Verhandlungen. Uffenheimer Nebenstunden S. 1238—1266.
1531. 15. Sept. Weiß an Vogler. Kreisarchiv Nürnberg. Reformationsakten.
1532. 3. Febr. und 19. Mai. Brenz an Weiß. Anecdota Brentiana S. 121 u. 122.
1534. 9. Aug. Erh. Schnepf an Weiß. Hartmann, Schnepf S. 154.

Im Folgenden gebe ich nun in Nr. 1—5 eine Ergänzung dieses Briefwechsels. Nr. 1. 2. 3. 5. stammen aus der Universitätsbibliothek in Basel, und verdanke ich ihre Abschriften der Güte meines Freundes P. Braun und des Herrn Universitätsbibliothekars Dr. Sieber. Leider war mir eine Vergleichung mit den Originalen nicht möglich, so daß einige zweifelhafte Stellen in Cursivschrift gegeben werden mußten. Eine weitere Serie, den Briefwechsel von Brenz, Weiß und Lachmann mit den Dinkelsbühlern wegen eines evangelischen Predigers enthaltend, soll folgen. Nr. 6, der fränkischen Lokalgeschichte angehörig, scheint mir eine Veröffentlichung hier zu verdienen, da sich aus derselben die Stellung der Familie von Crailsheim zur Reformation 1535 und damit die Unwahrscheinlichkeit der von Crailsheimischen Familiensage, vergl. theol. Studien 1880, Heft 3, S. 177 (der angebliche Begleiter Luthers Wilhelm, nicht Kraft v. Cr., ist ein Bruder Sebastians) erkennen läßt. Auch die Verbreitung der

Digitized by Google

evangelischen Richtung unter dem Landvolk und der Mangel an katholischen Priestern 1535 ist bemerkenswerth.

Bei der Wichtigkeit der Reformationsbriefe und der Schwierigkeit, trotz vieler Opfer an Zeit und Geld derselben habhaft zu werden oder auch nur über ihren Verbleib Kenntniß zu erlangen, erneure ich auch an diesem Ort die Bitte an Gelehrte, Archivare und Bibliothekare, mir gütigst über Briefe von und an Weiß, die im Vorstehenden und Folgenden nicht aufgeführt sind, sowie über solche von und an Caspar Huober oder Huberinus, Prediger in Augsburg und später in Oehringen, Mittheilung zukommen zu lassen.

Nr. 1.

Caspar Hedio an Adam Weiß.

Mainz, den 28. März 1523.[1]

Eximio viro M. Adamo Vueissio speculatori in Cröeltzheim, fratri suo in Christo syncere charo ad manus.

Salve in Christo. Gratissima mihi fuit salutatio tua, optime Adame, quam communis amicus noster Andreas non sine honoris praefatione impartiit (sic!). A Francofordia nihil redditum nobis est literarum, sive Neseni[2] absentia iam Vuittenbergae agentis sive negligentia familiae acciderit. Satis tamen et abunde satis, quoniam constat te valere et in Christo, quo sine nec salus est ulla, nec fortitudo. Quis non exosculetur felicitatem agri vestri, in quo tot eximii sunt, qui concorditer Christi gloriam, animarum salutem, finem fidei nostrae intonant! Miserum Hedionem, cui etsi non Herculi[3] lucta, tamen perpetua est cum monstrosis ac pestilentibus bestiis, quae vel anhelitu ipso plus inficere queant, quam XX Basilisci, ex venenis conflata animalia. Nuper nescio quid agente spiritu dixi in ***superstitiones***[4] hypocrisin et falsam doctrinam, ut

[1] Daß der Brief in das Jahr 1523 fällt, ergibt sich aus der Reise Nesens nach Wittenberg. Nesen kam im April 1523 nach Wittenberg, vergl. corp. Ref. 1, 611.

[2] Wilh. Nesen, geb. zu Nastätten, (Nassau) 1493, ertrunken in der Elbe 5. Juli 1524, vergl. über ihn die vortreffliche Arbeit von Steitz in Archiv für Frankf. Geschichte N. F. 1877, 32—160.

[3] l. Herculis.

[4] Das Wort ist bei der bösen Handschrift Hedios schwer zu lesen, das Cursivgedruckte ist unsicher, itiones sicher.

Digitized by Google

semper cupio populum avocare a cisternis dissipatis ad fontes salvatoris, neque mendaciter maerere facere cor justi, quem dominus non contristavit.[1] Et ecce syncerissimum et frigide et impudenter instituerunt hii, quos vulgo Mendicantes vocant, Christiani orbis vere inutilia pondera. Nulla concio, in qua me non discerpant virulentissimis linguis, ut nemo non intelligat, nisi plane stipes. Fero et placide et constanter, et ea quam dominus dat patientia, in qua et possessurum me spero animulam istam. Insaniant, quam velint, furiosissime, me consolatur conscientia recti, et scripturae spiritus, qui ubique concors sibi constat. Paulus saepenumero blandissime cum apostolis (ψευδο) egit, quo minus obessent. Ego, quantum meam personam carbone, ut aiunt, notarint, perferam. Novi enim, qui sim, hoc est, in iniquitatibus conceptus, et multis modis peccator. At Christi gloriam contemni, traduci, nemo bonus feret. Tum est, quod cogit, ut in amaritudine spiritus abeas et loquaris domui apostatrici. Oblatae sunt conditiones aliae non minus honestae, quam haec est, et fortassis tales, quas alius non facile hac, qua iam fungor, commutasset, egi tamen gratias, hec prima est vocatio, qua Christus ipse in Capernaum civitate luxu et opibus perditissima primum exorsus est concionatoris functionem. Et toties fatetur peccatorum causa se venisse, neque sanis medico opus. Nihil negligam, quod videbitur ad rem Christi promovendam attinere; si grati et obtemperantes obtingunt auditores, est unde gaudeam. Sin secus acciderit iuxta Ezechielis sententiam: Ego animam meam liberavi. Seminamus passim, at nobis accidit, quod Christo, ut maior seminis pars sine fructu iaciatur. Sic visum est inperscrutabili consilio domini *iucundum*, ut pusillus grex sit, quibus placitum sit dare regnum.[2] Totum me conjeci in voluntatem domini. Si illi visum, alio me vocet, nam multis et qui sua opinione maximi sibi videntur, aliis vero ter et quater magni, hic non aliud sum, quam Paulus erat quibusdam, hoc est Schabab. Non quod conscius mihi sim, alicuius doli, quem in istos subornarim etc. cuperem omnibus placere, si sineret functio mea. At ubi tamen verum istud, quod veritas inquit: Eritis invisi omnibus propter nomen meum. Durissima plane verba, nisi melle isto praedestinationis condirentur. Et pili capitis omnes numerati sunt. Haec obiter in horto et in tenebris effudi verius, quam scripsi, ratus nuncium non sic festinare. Tu quod facis, fac pascens gregem

[1] Vergl. Ezech. 13, 22.

[2] Luc. 12, 32.

Digitized by Google

Christi καὶ ὁδηγῶν. Reliqua haud dubie ex Andrea[1] ac reliquis. Oremus Christum, ut cum plenitudine benedictionis Evangelii obruat omnes nos. Bene vale in gloriam Jesu. Raptissime Mogontiae in vespera vigiliae Palmarum.[2] Non licuit relegere.

C. Hedio.

Auf der Rückseite des Blattes, welches den Schluß des Briefes und die Adresse (wie oben) enthält, steht von unbekannter Hand folgende Notiz:

„Deest annus. In vigilia Palmarum. Mera Theologica haec epistola est, in qua piissimus Dr. Hedio commemorat, quae neminem Studiosum Theologiae fugere deberent."

Basler Univers.-Bibliothek Cod. Basil. G. 1, 25, S. 20a u. b.

Nr. 2.

Caspar Hedio an Adam Weiß.

Mainz, 25. Mai 1523.

Eximio viro Adamo Vueiss. parrocho in Kreeltzheim, fratri in Christo suavissimo.

Salve in Christo. Nusquam enim nisi apud salutem quaerenda salus. Animus meus, quo te in Christo complector syncere ad modum, imperat calamo, ut ad te scribam tametsi cessantem respondere, id quod negociis, quibus distringeris novus pater familias, acceptum fero, non oblivioni. Audio te strenue edificare, quod non improbo, modo, quod facis, memineris, nos dei cooperarios, dei agricolationem, dei aedificationem esse, et transire figuram mundi huius. Commoda habitatio huius felicitatis, quae in mundo contigit, maxima pars est. Qua re ego certe infelicissimus incertis oberro domibus. Vix triennium sum Mogontiae, et haec est sexta, opinor, habitatio. Adeo ***reddit*** invidum, quod debebat facere quam commendatissimum. Et qui sedibus pellunt, si liceret, et civitate et diöcesi pellerent libenter, quod tamen ego gravatim non feram, ubi dominus voluerit fortissimus deus Israël, qui mirabili consilio temperat negocium evangelicum. His aufert regnum dei, porcis

[1] Andreas Althamer, der wahrscheinlich zwischem seinem Reutlinger und Gmünder Aufenthalt in Mainz war; vergl. Württb. Vierteljahrshefte 1879, 3.

[2] Ostern war 1523 am 5. April, Palmsonntag am 29. März.

Digitized by Google

inquam et canibus, istis dat, facientibus fructum. Saduceis frustra praedicaveris resurrectionem mortuorum. Pusillus grex ab ore dicentis pendet, non aliter quam pictura Herculi (sic!) Gallici subindicat.[1] Gloria sit deo, qui operatur omnia in omnibus, ne quid nos gloriemur. Dominica vocem jocunditatis[2] Acta apostolorum sum exorsus, ostensurus dotes veteris ecclesiae et novae etc. quod deinde facio etiam. O quot putas me silenos praeposteros prostituturum! qui non sunt, quod audiunt. Tumultus istos bellicos sedatos velim. Franciscus[3] interiit, ut nosti, magno nobilium malo. Quo animo tantos motus excitarit, deus norit. Timeo quorundam tyrannidem posthac duplicari, sic bonus est lucri odor ex re quvais. Et sunt, qui putent istos pacis assertores monstrum alere, ego nihil pronuncio. Frustra fecerint consilium, si non ex domino, et frustra ordiuntur tela, nisi per spiritum domini. Evangelium olim persecutione crevit, sic et crescet subinde, beneficentia gratuita, mansuetudine, sanguinis testimonio, non in fortitudine aequi et tibiis viri.[4] Quanquam ea est nationis durities, ut verear nunquam admissuram Christi doctrinam, cum hypocrisi et falsa doctrina tantopere pugnantem, nisi vi quadam. Jam vero Christus neminem coëgit, benefactis attraxit, exemplo vitae; et cur magistratus et ii, qui habent jus gladii, quemquam cogant? Re utrimque expensa, videre mihi videor, nos semper habituros mundum et ociosum gregem, qui malit ex alieno vivere, in ocio et luxu, quam conari ad ea, quae, ut sunt vere bona, ita sunt perpetua. Faxit Christus, qui capti sunt diaboli laqueis, resipiscant, et quia instat regnum celorum, credant Evangelio. Raptim Mogontiae 1523, 23. Maii. Eberbachius[5] te salutat. Hedio.

Auf der Rückſeite des Briefes ſteht neben obiger Adreſſe folgende Notiz:

„Anno 23. 23. Maii. Epistola vere Evangelica de felici „successu Evangelii., in qua etiam de suo infortunio con„queritur D. Hedio et alia non inutilia immiscet.“

Basler Univerſ.-Bibliothek. Cod. Basil. G. 1. 25, S. 21.

[1] Anſpielung auf einen Holzſchnitt vor Cratanders Ausgabe des Gellius.

[2] Sonntag Rogate 10. Mai.

[3] Franz v. Sickingen † 7. Mai 1523.

[4] Vergl. Pſalm 147, 10. l. equi.

[5] Wahrſcheinlich Peter Eberbach, genannt Petrejus, Erfurter Humaniſt, † 1531. Ueber ihn und ſeinen Bruder Heinrich, ſeinen Vater Georg ſ. Kampſchulte, Univerſ. Erfurt 1, 35 f., 68 f. 209. 2, 263.

Digitized by Google

Nr. 3.

Brenz an Weiß.

Hall 1523.

Egregio et pio et erud(itissimo) Adamo Weissio apud Krai(l)s-hemenses pastori . . . .

S. in Christo servatore nostro. Quod hactenus ad tuas literas non responderim, o frater, non omnino ignavia, cujus forte me insimulare posses, nisi caritas *ου λογζομενη το κακον* prohiberet, sed partim consilio factum est. Statueram non articulis et absens respondere, sed ore coram, et interim animum solabar spe adventus tui. Frustratus tandem scribo neque tam stultus sum, ut satis putem ad amicitiam nostram *το γραφειν*; chartaceae enim amicitiae fundamenta manca esse, vel nostri temporis exempla probant. Quantus Erasmus Hutteno et contra quantus Huttenus Erasmo ad(?)quando [1] non erat, nisi literarum h. e. fragile vinculum ruptum est. Nos non litera sed spiritus indissolubilis nodus conjunxit. Scribis vero, ut te juvem in evangelii negotio, si quando scrupus tibi incedat. Amabo, o frater, non ita tuum spiritum dejicias; in quo enim juvarem te, doctrina et eruditione *ουδεις ειμι*, sed scio, qua re juvari cupias, nempe precibus. His enim armis et Moises suis subvenit et nobis pro nostri communione relicta sunt. Caetera Leonhardus [2] tuus homo vere christianus. Vale in Christo. Saluta

[1] Wahrscheinlich aliquando.

[2] Im Nov. 1522 hatte Erasmus in Basel dem kranken und verarmten Hutten die Thüre gewiesen, worauf Hutten seine expostulatio contra Erasmum Roterodamum schrieb, worin er ihn der Perfidie und und Feigheit beschuldigte; Erasmus antwortete nach Huttens Tod (29. Aug. 1523) mit der Schrift spongia contra adspergines Hutteni. Der Brief setzt diese Streitschriften voraus, ohne daß Brenz Huttens Tod schon bekannt war, er dürfte also wohl etwa in den September 1523 fallen. Der Brief macht den Eindruck, als ob Brenz und Weiß einander erst kurz kennen gelernt haben. Am 8. Sept. 1522 hatte Brenz seine Probepredigt in Hall gethan. Von gemeinsamen Freunden wird noch nicht berichtet, auch nicht von wichtigeren Zeitereignissen. Das setzt noch eine gewisse Unbekanntschaft mit den beiderseitigen Verhältnissen voraus, wie sie bei erst begonnenem Verkehr möglich ist. Leonhardus ist sicher

Digitized by Google

dominum Wernherum Kexin[3] nobilem virum et stemmate et pietate. Ex Hala Suevorum.

Brentius tuus.

Plura scribere non licuit ob festinum abitum Leonhardi.

Christiano viro Adamo Vveis ecclesiastae in Kreisheim fratri suo amicissimo Brentius.

Baſler Univerſ.-Bibliothek Cod. Basil. 1, 25. S. 30.

(Schluß folgt.)

Leonhard Culmann aus Crailsheim, Schulmeiſter in Nürnberg, ſpäter Oſiandriſt, Reformator in Wieſenſteig und † als Pfarrer in Bernſtadt, O.A. Ulm.

[3]) Werner Keck, ein Haller Patricier, aber mit ſeiner Vaterſtadt politiſch zerfallen, wohnte in Crailsheim. Vergl. Anecdota Brentiana S. 8. († 82 Jahre alt zu Crailsheim 1563, 11. Okt.)

Buchdruckerei von Greiner und Ungeheuer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

WELLS BINDERY INC.
WALTHAM, MASS.
APR. 1975

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google